VISIT…

Heideggers früher Philosophiebegriff

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung der Doktorwürde
der Philosophischen Fakultät
der Albert-Ludwigs-Universität
Freiburg i. Br.

vorgelegt von

Frank Töpfer
aus Bremen

SS 2004

Erstgutacher: Professor Dr. Günter Figal

Zweitgutachter: Privatdozent Dr. Hans-Helmuth Gander

Vorsitzender des Promotionsausschusses
der Gemeinsamen Kommission der
Philologischen, Philosophischen und Wirtschafts-
und Verhaltenswissenschaftlichen Fakultät: Prof. Dr. Heinrich Anz

Datum der Disputation: 2.2.2005

Danksagung

Mein Dank gilt an dieser Stelle vor allem meinem akademischen Lehrer Prof. Dr. Günter Figal für die Betreuung der Dissertation; ferner Herrn Privatdozenten Dr. Hans-Helmuth Gander, der sich freundlicherweise zur Übernahme des Zweitgutachtens bereit erklärt hat.

Heideggers früher Philosophiebegriff

Inhaltsverzeichnis

Einleitung S. 9

1. Kapitel: Heideggers Philosophie als Phänomenologie S. 26
1.1 Was heißt „phänomenologisch“? S. 26
1.1.1 Das Spezifikum der Phänomenologie im Ausgang von Husserl S. 28
1.2. Heidegger: Die ontologische Dimension der Intentionalität S. 32
1.2.1 Seiendes im Wie seines Entdecktseins S. 33
1.2.2 Seinsarten als Erscheinungsweisen S. 34
1.2.3 Seiendes „an ihm selbst“ und in Verstellung S. 38
1.2.4 Wie ist Verstellung einer Seinsart durch eine andere Seinsart möglich? S. 40

2. Kapitel: Kritik der Theorie als Kritik theoretischer Einstellung S. 46
2.1 Husserls Paradoxon der Subjektivität als Anzeige eines Problems S. 46
2.1.1 Die Gewinnung eines Bodens zweifelsfreier Erkenntnis S. 46
2.1.2 Die methodische Rolle der natürlichen Erfahrung S. 51
2.1.3 Husserls Lösungsversuche S. 54
2.2 Heideggers Kritik S. 56
2.3 Das Problem der theoretischen Einstellung S. 58
2.3.1 Husserls „natürliche Einstellung“ S. 59
2.3.2 „Naturalistische“ und „personalistische“ Einstellung S. 64
2.4 Die Frage nach der philosophischen Methode S. 66
2.4.1 Theoretische Einstellung, Vergegenständlichung und Verdinglichung S. 68
2.4.1.1 Abschneiden des Selbstbezugs in theoretischer Einstellung S. 69
2.4.1.2 Vergegenständlichung: Seiendes als Vorhandenes S. 73
2.4.2 Selbstverlust des Daseins in theoretischer Einstellung S. 74
2.4.3 Verdinglichung als Zuspitzung theoretischer Einstellung S. 75
a) Die in der theoretischen Objektivierung gelegene Tendenz zur Verdinglichung S. 76
b) Die in der Philosophie gelegene Tendenz zur Verdinglichung S. 79
2.4.4 Heideggers Konsequenz: Philosophie als nicht-theoretische Wissenschaft S. 81

3. Kapitel: „Hermeneutik der Faktizität“ als nicht-theoretische Philosophie S. 83
3.1 Aufgabe und Ausgangssituation der Hermeneutik der Faktizität S. 83

3.2 Hermeneutik der Faktizität als historische Destruktion S. 86
3.2.1 Ausdruck, Bedeutung, Anschauung S. 88
3.2.2 Die Aristotelische Philosophie als historisches Ziel der Destruktion.
Hermeneutik der Faktizität als „radikal historisches“ Erkennen S. 95
3.2.3 Destruktion des Aristoteles auf Aristoteles S. 100
a) Der Boden ursprünglicher griechischer Seinserfahrung S. 101
b) Ursprüngliche Seinserfahrung und Aristotelische Anthropologie S. 106
c) Theoretische Begrifflichkeit und Explikation menschlichen Daseins
bei Aristoteles S. 110
3.3 Hermeneutik der Faktizität als Auslegung des Daseins auf
seinen Seinscharakter S. 113
3.3.1 Rückgang auf das Vortheoretische S. 113
3.3.2 Verstellung und Selbstentfremdung des Daseins im Vortheoretischen S. 116
3.3.3 Durchsichtigkeit, Entschlossenheit, phronêsis S. 123
3.3.4 Hermeneutik der Faktizität als begriffliche Selbstaneignung des Daseins S. 131
3.3.5 Der „Leistungssinn“ der Hermeneutik der Faktizität S. 135
3.3.6 Heideggers Theorie philosophischer Begrifflichkeit: formale Anzeige
als nicht-objektivierender Begriff S. 137
3.3.7 Eigenständigkeit und Ziel der Philosophie als Hermeneutik der Faktizität S. 146

4. Kapitel: Heideggers Aporie und die Rehabilitierung des Theoretischen S. 149
4.1 Die Notwendigkeit explikativer Distanz S. 150
4.2 Rehabilitierung des Theoretischen S. 155

Verzeichnis zitierter Schriften S. 164

Einleitung

Heideggers Philosophie wird in vielfacher Weise eingeordnet: als Phänomenologie, Existenzialismus, Lebensphilosophie, Transzendentalphilosophie, Ontologie, Hermeneutik – und diese Aufzählung mag noch unvollständig sein. Dieser Befund ergibt sich schon, wenn man sich auf Heideggers frühe Philosophie beschränkt. Es läßt sich kaum bestreiten, daß alle diese Kennzeichnungen einen Anhalt an der Sache haben, und es soll nicht Aufgabe der folgenden Untersuchung sein, zu entscheiden, welche einen stärkeren, welche einen schwächeren. Nicht im Sinne einer solchen Einordnung soll hier nach Heideggers frühem Philosophiebegriff gefragt werden, denn diesen Zuordnungen ist in aller Regel eines gemeinsam: Sie verfehlen Heideggers radikalen Anspruch, nicht nur eine neue philosophische Konzeption innerhalb einer bestehenden Richtung zu entwickeln, sondern einen gegenüber der gesamten philosophischen Tradition neuen Anfang *der Philosophie* zu machen. Die ganze Tradition wird von Heidegger in ihrem wesentlichen Zug als einheitlich begriffen. Und gegen diese auf einen Nenner gebrachte Tradition will Heidegger sich mit einem neuen Begriff von Philosophie absetzen: Bereits in der Vorlesung vom Wintersemester 1923/24 äußert er die „Überzeugung, daß es mit der Philosophie zu Ende ist. Wir stehen vor völlig neuen Aufgaben, die mit der traditionellen Philosophie nichts zu tun haben.“[1]

Diese anscheinend generelle Ablehnung des traditionellen Verständnisses der Aufgabe der Philosophie schießt in ihrer radikalen Rhetorik jedoch über Heideggers tatsächliches Ziel hinaus. Heidegger sieht die philosophische Tradition in Wahrheit nämlich nicht nur durch *einen* Zug einheitlich bestimmt, sondern durch zwei; und nur von einem will er sich absetzen. Der, den er, wenn auch nicht ohne Modifikation, so doch grundsätzlich weiterführen will, ist der thematische: Heidegger ist in seinem frühen Denken der Auffassung, daß die ganze philosophische Tradition nur ein einziges Thema hat, auch wenn dies nicht überall klar heraustritt: das menschliche Dasein, das Seiende, das wir selbst sind (vgl. z.B. 58: 1f.; 63: 3; 17: 274). Sie hat dieses ihr Thema jedoch bisher falsch behandelt. Diese falsche Behandlungsweise ist der zweite einheitliche Zug der Tradi-

[1] Martin Heidegger: Einführung in die phänomenologische Forschung. Hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main 1994 (= Gesamtausgabe Bd. 17), S. 1. – Im folgenden wird aus der Gesamtausgabe (im Text abgekürzt als „GA“) zitiert unter Angabe der Band-Nr. vor und der Seitenzahl nach Doppelpunkt (im vorliegenden Fall also 17: 1). – Gegen einen neuen „Mut zur Metaphysik“ polemisierend, heißt es bereits im SS 1920: Man hat „einen bestimmten Kulturglauben, der sich nie die Möglichkeit eingestehen wird, daß Philosophie nur scheinbar ein notwendiges Gut der Menschheit ist und daß sie die Aufgabe hat, sich selbst in aller Strenge lächerlich zu machen und zu vernichten und weiterhin sie nicht mehr aufkommen zu lassen.“ (59: 189)

tion; es ist die Methode, verstanden im fundamentalen Sinne der Wissens- oder Erkenntnisform, in der man überhaupt erst einen Zugang zu etwas gewinnt.

Indem Heidegger die Tradition der Philosophie als hinsichtlich ihres Themas einheitlich betrachtet und sich an dieses Thema anschließt, orientiert er sich, der eigenen Absicht nach, an einem historischen Vorbegriff von Philosophie. Er beansprucht damit, nicht willkürlich eine eigene Bestimmung zu treffen, sondern sich einem verbindlichen inhaltlichen Maßstab zu unterstellen, verbindlich, insofern die thematische Ausrichtung auf das menschliche Dasein für die Philosophie als solche konstitutiv ist, gleich, ob eine bestimmte philosophische Konzeption sich dieses Motivs bewußt ist oder nicht.

Diesen Vorbegriff und damit die Philosophie sieht Heidegger verwurzelt im menschlichen Dasein. Sie setzt – wie es im 1922 entstandenen sogenannten *Natorp-Bericht* heißt – bei einer „Grundbewegtheit" des Lebens selbst an:[2] daß es in seinem Sein, in seinem Vollzug um sein eigenes Sein, um diesen Vollzug selbst „besorgt" ist.[3] Noch vor der Entstehung des *Natorp-Berichtes* skizziert Heidegger in einer Vorlesung vom Sommersemester 1920 Philosophie als „eine immanente Erhellung der Lebenserfahrung" (59: 171). Sie ist selbst eine spezifische Weise der „Sorge", der „Bekümmerung" des Lebens um es selbst (59: 173f.) als des „unum necessarium" der Philosophie (59: 169). Philosophie soll das Leben so thematisieren, es so „erhellen", daß sie eine Bedeutung gewinnt für den Vollzug dieses Lebens selbst, für die Weise, wie es geführt wird. Das Leben oder Dasein ist demgemäß Thema der Philosophie in einer im weitesten Sinne ‚praktischen' Hinsicht.[4] Diese Philosophie ist selbst in dem Sinne ‚praktisch', daß sie sich – wenngleich nicht ohne gewichtige Modifikationen – in einer Form praktischen Wissens vollzieht. Indem Philosophie von dieser Wissensform und selbst um das Leben „bekümmert" ist, ist die „Grundbewegtheit" (NB 239) des Lebens, die Sorge um das eigene Sein, in der Philosophie ausdrücklich ergriffen in einer begrifflich explizierenden Weise. Philosophie ist eine im Dasein selbst wirksame Auslegung des Daseins durch es selbst. In diesen Sinne ist sie „*Hermeneutik* der Faktizität" (NB 247). Sie leistet eine

---

[2] Martin Heidegger: Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation. Hrsg. v. Hans-Ulrich Lessing. In: Dilthey-Jahrbuch Bd. 6 (1989), S. 237-269, dort S. 239 (im folgenden zit. als „NB"). Zur Datierung und Entstehung des Textes vgl. Thomas Sheehan: Heidegger's Early Years: Fragments for a Philosophical Biography. In: ders. (Hrsg.): Heidegger: The Man and the Thinker. Chicago 1981, S. 3-19: bes. S. 10-12; Theodore J. Kisiel: The Missing Link in the Early Heidegger. In: Josef J. Kockelmans (Hrsg.): Hermeneutic Phenomenology: Lectures and Essays. Washington D.C. 1988, S. 1-40; für alle werkbiographischen Fragen zum frühen Heidegger vgl. ders.: The Genesis of Heidegger's *Being and Time*. Berkeley, Los Angeles, London 1993.

[3] NB 238; vgl. Martin Heidegger: Sein und Zeit. Tübingen [16]1986, S. 12 (im folgenden zit. als „SZ").

[4] Vgl. 59: 13, NB 246, SZ 38; vgl. dazu das Motto zu Heideggers Vorlesung vom SS 1921 aus Augustinus' *Confessiones* und die Berufung auf den Platonischen eros als philosophische Haltung in GA 58: 263.

begriffliche Selbstaneignung des Daseins und ermöglicht einen auf seine Wesensverfassung durchsichtigen Daseinsvollzug. Darin ist Philosophie selbst ein ausgezeichneter Daseinsvollzug, eine ausgezeichnete Weise, in der es dem Dasein um sein Sein geht. Die Hermeneutik der Faktizität setzt an in einer Situation der Selbstentfremdung des Daseins auf vorphilosophischer und auf philosophischer Ebene. Beidesmal bewegt das Dasein sich in einem verdinglichenden Selbstverständnis, in dem das Dasein sich sein eigentliches Sein als um sich selbst besorgte Existenz verstellt. Philosophie dient der Aufhebung dieser Selbstentfremdung, sie dient der Selbstaneignung des Daseins.

Für die Ausarbeitung seines Philosophiebegriffs, die Frage, was Philosophie eigentlich ist und soll und wie sie darum zu verfahren habe, kommt Heideggers Auseinandersetzung mit Aristoteles entscheidende Bedeutung zu. Bei Aristoteles findet Heidegger einerseits diejenige Einstellung, Methode oder Zugangsweise zum thematischen Gegenstand zum ersten Mal auf den Begriff gebracht, durch die er die gesamte philosophische Tradition bestimmt sieht: die theoretische. Die theoretische Behandlungsweise des Daseins ist es, „was die echte Problematik verunstaltet“ (56/57: 87; vgl. 88 ff.), wie es schon in der Vorlesung vom Kriegsnotsemester 1919 heißt. Diese Verunstaltung sieht Heidegger darin, daß die theoretische Haltung *als solche* das Dasein vergegenständlicht und darüber hinaus einer ihr immanenten Tendenz zur Verdinglichung unterliegt. Als vergegenständlichtes ist das betrachtete Dasein vom aktuellen Daseinsvollzug „abgeschnitten“ (58: 209); im theoretischen Verhalten liegt ein „Selbstvergessen“ des Daseins (vgl. (59: 169). Nicht mehr dessen durchsichtiger Vollzug ist das Ziel, sondern die sachliche Bestimmung eines objektivierten „überhaupt“. Als Ding aufgefaßt, wird dieser Gegenstand „Dasein“ zum Träger von Eigenschaften. An ihm sind Verhalten, Vollzüge als „Annexe“ (vgl. 20: 156), das Dasein ist aber nicht selbst in seinem Sein oder Wesen als Verhalten oder Vollzug und damit auch nicht als Sorge bestimmt.[5] Die dingliche Auffassung verstellt das Sein des Daseins. Nachdem Heidegger auf den historischen Ursprung dieser vergegenständlichenden philosophischen Einstellung gestoßen ist, erkennt er es daher als „gefordert, sich von einer Tradition frei zu machen, die in der griechischen Tradition echt war: wissenschaftliches Verhalten als Theorie“ (17: 3). Sie war hier echt, weil sie einer bewußten und überlegten Entscheidung entsprang, verwurzelt im griechischen Lebensverständnis, und sich nicht, wie später, in

[5] Vgl. z.B. 58: 261; 61: 52. – Zur Bedeutung von „Vollzug“ und „Verhalten“ des Daseins siehe unten 3.3.2.

unbefragter Selbstverständlichkeit in der Spur einer solchen Entscheidung bewegte. Auch als in diesem Sinne echte aber ist die theoretische Haltung eine vergegenständlichende.

Andererseits findet Heidegger bei Aristoteles jedoch auch die Ansätze zu einer möglichen Alternative zur Philosophie als Theorie: in der Untersuchung der Weisen des alêtheuein[6] im VI. Buch der *Nikomachischen Ethik*. An sie kann Heidegger positiv anknüpfen für die Gewinnung seiner eigenen Konzeption. Genauer gesagt, ist es die Wissensform der phronêsis, die Heidegger aufgreift, dasjenige Wissen, in der das Leben sich selbst im Ganzen seines Vollzugs ursprünglich zugänglich, ihm selbst, mit Heidegger gesprochen, „erschlossen" ist. In der Anknüpfung an diese Wissensform sieht Heidegger die Möglichkeit einer Philosophie, die das Grundproblem einer theoretischen Behandlungsweise, die Vergegenständlichung, vermeidet und damit eine um das Dasein in seinem Vollzug bekümmerte Philosophie ermöglicht. Sie vollzieht sich selbst ‚phronetisch' innerhalb des faktischen Lebens, ohne dieses zum Objekt zu machen (vgl. 59: 171f.).

Heideggers Idee einer Philosophie als eines sich über sich selbst aufklärenden Lebensvollzugs reicht vor die Auseinandersetzung mit Aristoteles zurück bis in die Vorlesung vom Kriegsnotsemester 1919: *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (vgl. 56/57: 116f.). Bei Aristoteles findet Heidegger in dieser Hinsicht weniger etwas Neues, als daß er sich mit Hilfe von dessen Analysen über seine eigenen Intentionen klarer wird und diese begrifflich kontrollierter auszuarbeiten vermag. Doch ist die Orientierung an Aristoteles zur Ausarbeitung der eigenen Intuitionen diesen gegenüber nicht gleichsam neutral. Daß Philosophie eine Form der Selbstsorge des Lebens sein soll, bedeutet nämlich an sich nicht, daß sie sich als Daseins-*Ontologie* vollziehen muß; als Frage danach, was es heißt, daß Leben oder Dasein „ist". Erst seit der mit dem *Natorp-Bericht* und der Vorlesung vom Wintersemester 1921/22, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, beginnenden intensiven Aristoteles-Rezeption arbeitet Heidegger die Idee einer selbstbekümmerten Philosophie als Ontologie aus, als Thematisierung des Daseins hinsichtlich seines *Seins*. Denn zwar findet er die für ihn entscheidende positive Idee der phronêsis in der *Nikomachischen Ethik*, und nicht in der Aristotelischen *Metaphysik*. Doch erkennt Heidegger, daß Aristoteles auch die Untersuchung der menschlichen Lebensführung auf den Boden einer *ontologischen* Begrifflichkeit und

[6] Griechische Ausdrücke müssen im vorliegenden Text aus technischen Gründen leider in lateinischer Transkription erscheinen. Das gilt auch für griechische Ausdrücke in Zitaten. In Heideggers Texten sind sie im Original sämtlich in griechischen Zeichen.

in eine ontologische Perspektive stellt. Ohne daß Heidegger die Aristotelische Ontologie übernähme, sieht er doch grundsätzlich in einer ontologischen Begrifflichkeit die Möglichkeit, das Dasein in seiner Welt und in seinem Verhalten zum Seienden in ihr philosophisch auf den Begriff zu bringen. Darum führt er die Hermeneutik des Daseins als Ontologie durch. Fragen und Ergebnisse seiner früheren Thematisierung des menschlichen Daseins werden mit Beginn der Aristoteles-Rezeption in einer ontologischen Begrifflichkeit reformuliert.

Die erste entscheidende Station von Heideggers Kritik der philosophischen Tradition bildet jedoch nicht die Auseinandersetzung mit Aristoteles, sondern die mit Husserl. Auch sie zeigt ein doppeltes Gesicht: Heidegger schließt sich einerseits maßgeblichen Einsichten Husserls an. Wenngleich nicht ohne gravierende Modifikationen, versteht auch Heidegger seine eigene Philosophie als „Phänomenologie"; sie ist „phänomenologische Hermeneutik" (z.B. NB 247). Andererseits findet sich – und entzündet sich vielleicht überhaupt – auch hier die Kritik der vergegenständlichenden theoretischen Einstellung der Philosophie. – Die Notwendigkeit einer anderen philosophischen Einstellung, einer in einem fundamentalen Sinne anderen Methode, soll im folgenden zunächst an Hand von Heideggers Husserl-Kritik dargestellt werden. Vorher ist jedoch Heideggers positive Anknüpfung an Husserls Phänomenologie darzustellen, einmal, um den Charakter von Heideggers Philosophie als Phänomenologie zu zeigen, dann, um aus ihr heraus die Kritik nachvollziehbar zu machen. Insbesondere beruht Heideggers Idee einer Verstellung des Seins des Daseins durch eine theoretische Einstellung zu ihm und durch ein bestimmtes vortheoretisches Seinsverständnis auf Grundlagen, die die Phänomenologie Husserls gelegt hat.

Mit der besonderen Berücksichtigung Husserls und Aristoteles' behauptet die folgende Untersuchung allerdings nicht, allein die Auseinandersetzung mit diesen beiden Denkern wäre für die Entwicklung von Heideggers Denken relevant. Daß Heidegger eigene Konzeptionen erarbeitet in der Auseinandersetzung mit bereits bestehenden, kennzeichnet sein Vorgehen von Anfang an. Neben Husserl und Aristoteles dürften dabei für den frühen Heidegger insbesondere Kierkegaard und Dilthey von schwer zu überschätzender Bedeutung sein. Doch ist eine direkte Auseinandersetzung Heideggers mit diesen Denkern in den veröffentlichten Schriften und Vorlesungen nur ganz punktuell nachzuvollziehen. Das gilt nur geringfügig weniger für die Heidegger zeitgenössische Philosophie neben Husserl, besonders für den Neukantianismus, ebenso für Kant, Augustinus, Luther, die Theologie und Philosophie des Mittelalters oder für Paulinische Briefe. Hus-

serl und Aristoteles bilden die kontinuierlichsten Bezugspunkte philosophischer Auseinandersetzung von 1919 bis in den Umkreis von *Sein und Zeit* hinein. Auf ihr Denken wird dabei im folgenden nur insoweit eingegangen, wie es für die leitende Frage nach Heideggers frühem Philosophiebegriff erforderlich ist.

Aus dem Gesagten ergibt sich, was in der vorliegenden Untersuchung unter dem „frühen" Heidegger verstanden wird: Es ist der Heidegger *vor Sein und Zeit*. Denn mit *Sein und Zeit* ändert sich das philosophische Programm. Während die Aufdeckung des ursprünglichen Seins und Seinsverständnisses durch eine phronetische Philosophie innerhalb der Hermeneutik der Faktizität, vor *Sein und Zeit*, der Gewinnung eines selbstdurchsichtigen Daseinsvollzugs dienen soll, ist Zweck der Aufdeckung von Sein und Seinsverständnis des Daseins in *Sein und Zeit* der Aufweis der Möglichkeit von Ontologie: Die Daseinsanalytik dient der Vorbereitung der Frage nach dem „Sinn von Sein überhaupt". Nicht mehr die in der Sorge um das eigene Sein wurzelnde Frage nach dem Sein des Daseins steht damit im Zentrum der philosophischen Bemühung, sondern „die Seinsfrage", verstanden als Frage nach dem „Sein des Seienden bzw. Sinn des Seins überhaupt" (SZ 27). Der ontologische Analyse des Daseins weist Heidegger dabei zwar eine entscheidende methodische Rolle zu, sie ist jedoch nur noch Mittel zum Zweck, während in der früheren Konzeption umgekehrt der „Sinn von Sein überhaupt" zu klären ist um willen der Frage nach dem Sein des Daseins im Zuge von dessen begrifflicher Selbstaneignung. Diese Auffassung von *Sein und Zeit* ist allerdings nicht unbestritten; sie soll darum erläutert und nach zwei Richtungen verteidigt werden: zunächst gegen die Auffassung, der Sinn der Seinsfrage liege in der Selbstaufklärung des um sein Sein besorgten Daseins, *Sein und Zeit* verfolge also im wesentlichen dasselbe Ziel wie die vorhergehenden Vorlesungen; dann gegen die Auffassung, Programm und Zielsetzung von *Sein und Zeit* fänden sich bereits in Heideggers Marburger Vorlesungen.[7]
Zum ersten Punkt: Folgt man den programmatischen Aussagen der einleitenden Paragraphen und den zahlreichen das gesamte Buch durchziehenden methodologischen Zwischenreflexionen,[8] dann läßt Heidegger keinen Zweifel daran, daß „die Seinsfrage" die Frage nach dem Begriff des Seins als solchen oder dem Sinn von Sein überhaupt ist und

[7] Die erste Auffassung vertritt z.B. Jean Grondin: Die Wiedererweckung der Seinsfrage auf dem Weg einer phänomenologisch-hermeneutischen Destruktion (§§ 1-8). In: Martin Heidegger: Sein und Zeit. Hrsg. v. Thomas Rentsch. München 2001, S. 1-27, die zweite z.B. Carl Friedrich Gethmann: Verstehen und Auslegung. Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers. Bonn 1974; ders.: Heidegger und die Phänomenologie. In: ders.: Dasein: Erkennen und Handeln. Heidegger im phänomenologischen Kontext. Berlin 1993, S. 3-48.
[8] Vgl. bes. die §§ 28, 39, 45f., 61, 63, 83.

nicht die Frage nach dem Sein des Daseins und daß die so verstandene Seinsfrage das Thema von *Sein und Zeit* bildet. Der Analyse des menschlichen Daseins kommt dabei im wesentlichen nur die Rolle eines Mittels zur Ausarbeitung oder Beantwortung der Seinsfrage zu. Auch das stellt Heidegger vielfach ausdrücklich klar.[9] Daß dennoch Interpreten das eigentliche Anliegen von *Sein und Zeit* in einer Ontologie des Daseins zum Zwecke von dessen Selbstaufklärung und -aneignung sehen, als ausdrücklichen, sich als solcher selbst durchsichtiger Vollzug der Sorge des Daseins um sein Sein, hat vornehmlich zwei Gründe: Zum einen wird angeführt, daß auch in *Sein und Zeit* die Sorge des Daseins um sein eigenes Sein das anthropologische Grundfaktum darstellt,[10] zum andern wirft die Verhältnisbestimmung von Daseinsanalytik und Seinsfrage Schwierigkeiten auf. Sie hängen auch mit dem fragmentarischen Charakter des Buches zusammen, das die „leitende Aufgabe" (SZ 17), die Ausarbeitung der Seinsfrage, nur vorbereitet – und dies mittels einer ontologischen Analyse des Daseins –, die Aufgabe selbst aber nicht mehr in Angriff nimmt.

Daß die Sorge des Dasein um sein Sein, also die Tatsache, daß es dem Dasein in jedem Verhalten um seine Existenz geht, auch in *Sein und Zeit* das anthropologische Grundfaktum darstellt, – um hiermit zu beginnen – läßt sich in der Tat nicht bestreiten. Aber daraus folgt nicht, daß jede philosophische Untersuchung, die dies Grundfaktum anerkennt, die Aufklärung des Seins des Daseins zu ihrem Ziel machen müßte. Es ist ebensogut möglich, daß das Dasein, gerade weil es ihm um seine Existenz geht, sich philosophisch nicht dem eigenen Sein widmet, sondern z.B. der Schau des göttlichen Seienden. Das ist bekanntlich Aristoteles' Konsequenz aus dem Faktum, daß es dem Dasein in jedem Verhalten um sein Sein geht; eben das bedeutet für ihn Philosophieren. Zu dieser Konsequenz gelangt er mittels der Zusatzannahme, daß die Schau des göttlichen Seienden – genauer: des Unbewegten Bewegers – dem menschlichen Leben eine allem anderen vorzuziehende Qualität verleiht. Und natürlich können daraus, daß es dem Dasein um seine Existenz geht, noch ganz andere Zielsetzungen folgen, auch solche, die mit Philosophie gar nichts zu tun haben. Aus dem anthropologischen Grundfaktum der Sorge um das eigene Sein, daraus, daß überhaupt immer irgendetwas in der Sorge um das eigene Sein erstrebt wird, folgt für sich genommen überhaupt keine konkrete Zielsetzung. Dafür bedarf es einer zusätzlichen Annahme darüber, was denn für den Daseinsvollzug inhaltlich erstrebenswert ist. Will man aus der Selbstsorge folgern, daß die

[9] Vgl. SZ 1ff., 17ff., 41, 231, 436 u.ö.
[10] Grondin, a.a.O. S. 9.

eigentliche Aufgabe der Philosophie – wenn es denn überhaupt Philosophie sein soll – in der Aufklärung der Daseinsstruktur liegt, so ist dafür die Zusatzannahme erforderlich, daß die philosophische Beschäftigung mit der Struktur des Daseins dieses in einen irgendwie ausgezeichneten, zumindest für sich erstrebenswerten Zustand versetzt. Diese in früheren Vorlesungen geäußerte Vorstellung findet sich in *Sein und Zeit* nicht. Im Gegenteil lehnt Heidegger eine bestimmte, durchaus naheliegende konkrete Ausgestaltung dieser Idee sogar ab: die Idee, daß über Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit des Existenzvollzugs, Selbst-sein oder Nicht-selbst-sein, die Philosophie entscheide. Will man überhaupt unterstellen, daß Eigentlichkeit erstrebenswert ist oder sein sollte – was die Rhetorik von *Sein und Zeit* zwar suggeriert, aber nirgends ausdrücklich behauptet wird und auch aus nichts zwingend folgt –, so handelt es sich bei Eigentlichkeit oder Uneigentlichkeit nach Heideggers eigenen Worten doch um existenzielle Möglichkeiten des Daseins, die „immer nur durch das Existieren selbst" zu entscheiden sind. Sie sind „eine ontische ‚Angelegenheit' des Daseins. Es bedarf hierzu nicht der theoretischen Durchsichtigkeit der ontologischen Struktur der Existenz." (SZ 12)

Gerade § 4, in dem Heidegger das Erforderns einer Aufklärung der Existenzstruktur zur Entscheidung über Eigentlichkeit oder Uneigentlichkeit verneint, scheint nun aber Argumente dafür zu liefern, daß die Seinsfrage um willen der Selbstaufklärung des Daseins zu stellen ist und damit, anders als die ausdrückliche Methodologie es will, im Dienste der Daseinsontologie steht, deren „Notwendigkeit" wiederum in der Selbstsorge des Daseins begründet sein soll: „Die Aufgabe einer existenzialen Analytik", heißt es hier, sei nicht nur hinsichtlich ihrer Möglichkeit, sondern auch ihrer „Notwendigkeit in der ontischen Verfassung des Daseins vorgezeichnet" (SZ 13), nämlich darin, daß es dem Dasein um sein Sein geht und es somit von diesem ein Verständnis hat. Weil dies ein Verständnis von Sein überhaupt impliziert, dem, wonach in der Seinsfrage gefragt ist, kann der Paragraph schließen: „Die Seinsfrage ist dann aber nichts anderes als die Radikalisierung einer zum Dasein selbst gehörigen wesenhaften Seinstendenz, des vorontologischen Seinsverständnisses." (SZ 15) So scheint hier die Seinsfrage begründet in der Existenzverfassung des Daseins: daß es ihm in seinem Sein um dieses Sein geht. Mit der Seinsfrage würde dann die Sorge um das eigene Sein radikalisiert, sie hätte einen ontischen Vorrang vor anderen Fragen im Sinne eines Vorrangs für das Dasein; kurz: die Seinsfrage ist die existenziell wichtigste, weil es dem Dasein in allem Verhalten um sein Sein geht.[11]

[11] Das scheint mir in etwa die Interpretation Grondins zu sein, vgl. a.a.O. S. 7, 9, 12 u. 14f.

Daß eine solche existenzphilosophische Interpretation überhaupt möglich scheint, liegt daran, daß der Argumentationsgang von § 4, auf den sie sich in allererster Linie stützt, nicht so durchsichtig ist, wie man es sich wünschen würde. Das beginnt mit der Überschrift, die den Aufweis eines ontischen Vorrangs der Seinsfrage ankündigt. Damit kann nur ein Vorrang für das (ontische) Dasein gemeint sein; nicht zuletzt darauf stützt sich ja auch die existenzphilosophische Lesart. Die Argumentation des Paragraphen widmet sich jedoch fast ausschließlich dem Aufweis eines anderen Vorrangs: dem des Daseins für die Seinsfrage.[12] Paragraph 3 knüpft damit direkt an den vorhergehenden an, der den Sinn der Seinsfrage begründet hatte mit dem Erfordernis einer ontologischen Grundlegung der Einzelwissenschaften. Hierfür spielt, wie § 3 nun ausführt, die Ontologie des Daseins – und damit dieses selbst als zu untersuchender Gegenstand – eine entscheidende methodische Rolle. Daß die Durchführung der Daseinsanalytik ihrerseits „an der vorgängigen Ausarbeitung der Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt“ hängt (SZ 13), begründet dagegen keinen ontischen, sondern einen ontologisch-methodologischen Vorrang der Seinsfrage für jede Ontologie. Verglichen mit der vorherrschenden wissenschaftstheoretischen Argumentation des Paragraphen handelt es sich bei den existenzialistisch anmutenden Klängen um bloße Nebentöne. Sie fallen aus dem Gedankengang heraus. Daß es sie gibt, zeigt aber, daß in *Sein und Zeit* verschiedene Motive eingegangen sind, die nicht sämtlich zu einer schlüssigen Gesamtkonzeption integrieren lassen.

Die Auffassung, der Sinn von *Sein und Zeit* liege in einer Selbstaufklärung der Existenz um der Existenz willen, findet aber nicht nur wenig Anhalt am Gedankengang des Buches, sie überzeugt auch sachlich nicht. Diese Kritik trifft aber nun nicht nur die existenzphilosophische Interpretation, sie trifft auch Heideggers existenzialistische Äußerungen selbst, sofern diese zurecht als solche interpretiert sind. Erstens ist an der einzigen Stelle, an der Heidegger formal ausdrücklich auf einen ontischen Vorrang der Seinsfrage schließt, nicht erkennbar, worin der Schluß begründet sein soll: Daß die existenziale Analytik „letztlich *existenziell*, d.h. *ontisch* verwurzelt“ ist (SZ 13), ist für sich genommen trivial, da ihr Gegenstand das Dasein ist und sie wie jede andere Untersuchung natürlich nur vom Dasein durchgeführt werden kann. Ein Vorrang der Seinsfrage wird daraus nicht deutlich, auch nicht in Verbindung mit der Feststellung, daß „das philosophisch-forschende Fragen selbst als Seinsmöglichkeit des je existierenden Daseins existenziell ergriffen“ sein muß, damit „die Möglichkeit einer Erschließung der

[12] In diesem Sinne versteht Luckner wie selbstverständlich schon die Überschrift des Paragraphen (Andreas Luckner: Martin Heidegger: „Sein und Zeit“. Ein einführender Kommentar Paderborn 1999, S. 19).

Existenzialität der Existenz und damit die Möglichkeit der Inangriffnahme einer zureichend fundierten ontologischen Problematik überhaupt“ besteht (SZ 13f.). Denn das besagt nicht mehr als: ohne Philosophieren keine Ontologie. Ein ontischer Vorrang der Seinsfrage, wie Heidegger will (vgl. SZ 14), wird daraus nicht ersichtlich. – Zweitens: nicht sehr klar, scheint der letzte Absatz von § 4 doch einen ontischen Vorrang der Seinsfrage zu folgern. Der Schluß ließe sich so formulieren: Weil das Dasein sich in der Sorge um sein Sein zu dem verhält, wonach die Seinsfrage fragt, ist sie „nichts anderes als die Radikalisierung einer zum Dasein selbst gehörigen Seinstendenz, des vorontologischen Seinsverständnisses“ (SZ 15). Sollte damit behauptet sein, die Seinsfrage sei die Radikalisierung der existenziellen Sorge des Daseins um sein Sein, wie die existenzphilosophische Interpretation meint, dann liegt hier jedoch eine Verwechslung zweier Begriffe vor. Denn daß es dem Dasein um sein Sein geht und es damit über ein Verständnis von Sein überhaupt verfügt, heißt nicht, daß es ihm auch um das Sein überhaupt ginge: Es geht ihm um *sein* Sein, und zwar um dessen Vollzug, nicht um seinen Begriff. Deswegen bedeutet nicht einmal die Daseinsontologie eine Radikalisierung der Selbstsorge, geschweige denn die Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt. Eine Radikalisierung liegt in der Seinsfrage zwar in der Tat, jedoch lediglich eine des als solches abgehobenen Seinsverständnisses in Richtung auf seinen ontologischen Grund. Doch das ontologisch abhebbare Seinsverständnis ist nicht selbst Gegenstand der Sorge. Es *kann* zum Gegenstand werden, dann aber in einer nicht-ursprünglichen Weise, wenn es nämlich ontologisch expliziert werden soll. Doch diesem Verhalten liegt die Sorge um das eigene Sein bereits zu Grunde. Sie manifestiert sich in ihm, jedoch nicht anders als in jedem anderen Verhalten auch – nicht anders, sofern man nicht ein ursprüngliches Interesse des Daseins an seiner ontologischen Selbstaufklärung annimmt, d.h. nicht ohne die Zusatzannahme, die existenziale Aufklärung sei an sich ein für das Dasein existenziell erstrebenswertes Ziel. Diese Vorstellung findet sich aber in *Sein und Zeit*, wie bereits gesehen, nicht.

Nun kann man natürlich fragen, worin denn dann der Sinn der Seinsfrage liegt, wenn nicht in der Selbstaufklärung des Daseins. Auch Heidegger fragt so (vgl. SZ 9). Die von ihm selbst gegebene Antwort wurde bereits angeführt: Die Seinsfrage dient der ontologischen Grundlegung ontischer Wissenschaften.[13] Dabei spielt die Ontologie des Da-

[13] Ausgehend von § 3 würde *Sein und Zeit* sich damit in der Tat als wissenschaftstheoretischer Traktat darstellen, so Carl Friedrich Gethmann: Der existenziale Begriff der Wissenschaft. Zu *Sein und Zeit*, § 69 b. In: ders.: Dasein: Erkennen und Handeln. Heidegger im phänomenologischen Kontext. Berlin 1993, S. 169-206, hier S. 175.

seins in zweifacher Hinsicht eine methodisch entscheidende Rolle: einmal indem sie als „Fundamentalontologie“ die regionalen Ontologien fundiert, die den Wissenschaften von nicht-daseinsmäßigem Seienden unmittelbar zu Grunde liegen (vgl. SZ § 4); dann indem die Analyse des Daseins auf sein Sein den „Horizont“ eröffnen soll für die darüber hinausgehende Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt, der, wie allem Sein, so auch dem des Daseins zu Grunde liegt (vgl. SZ 13). Als dieser Horizont zeigt sich die Zeit. Ihre Struktur entwickelt Heidegger im Ausgang von der zeitlichen Verfassung des Daseins. Von ihr soll sich aber, so will es das Programm von *Sein und Zeit*, die Zeitlichkeit des Seins überhaupt, die „Temporalität“, unterscheiden: Nicht schon mit der Zeitlichkeit des Daseins, sondern erst mit „der Exposition der Problematik der Temporalität ist [...] die konkrete Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Seins gegeben“ (SZ 19; vgl. 437). Diese Exposition soll durch die Ausarbeitung der Zeitlichkeit des Daseins lediglich vorbereitet werden.[14] Zu ihr ist *Sein und Zeit* bekanntlich nicht mehr gekommen. Sie sollte Gegenstand des dritten Abschnitts des ersten Teils sein. Daß so nur die Daseinsontologie – in den durch die Aufgabenstellung der Seinsfrage gesetzten Grenzen – tatsächlich ausgeführt ist, sollte aber wiederum nicht zu der Folgerung verleiten, also sei hierin auch der eigentliche Sinn des Buches zu sehen. Selbst dann nicht, wenn für seine Fragmentarität innere, systematische Gründe verantwortlich sein mögen, indem sich die Temporalität als dasselbe entpuppt wie die Zeitlichkeit des Daseins, lediglich hinsichtlich einer bestimmten methodischen Funktion: als „Bedingung der Möglichkeit von Seinsverständnis überhaupt“.[15] Denn daß das Programm scheitert, indem der Ansatz beim Sein des Daseins nicht über dieses hinausführt zu einem Sinn von Sein, der nicht wieder nur der Sinn des Seins des Daseins wäre, ändert nichts an der leitenden Idee von Philosophie, deren Ziel nicht in der Selbstaufklärung des Daseins liegt, sondern in der Gewinnung des Sinnes von Sein überhaupt zum Zwecke der Wissenschaftsbegründung.

Der zweite Einwand gegen die Grenzziehung zwischen frühem und späterem Heidegger vor *Sein und Zeit* ergibt sich aus der Auffassung, schon die Marburger Vorlesungen vor *Sein und Zeit* verfolgten dasselbe Programm einer Ausarbeitung oder Beantwortung der Seinsfrage, in dem die ontologische Analyse des Daseins nur einen Weg zur Erreichung dieses Ziels darstellt, ein Mittel, nicht mehr den Zweck. Hier sind vor allem zwei Vorle-

[14] Die Zeit in ihrem „totalen Eigenwesen“, wie es ein Jahr später in der Vorlesung *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* heißt (GA 26: 324).

[15] So in der Vorlesung *Die Grundprobleme der Phänomenologie* vom SS 1927 (24: 389), die, wie Heidegger in einer Fußnote anmerkt, eine neue Ausarbeitung des dritten Abschnitts von *Sein und Zeit* Erster Teil darstellt (vgl. 25: 1).

sungen einschlägig: die *Einführung in die phänomenologische Forschung* vom Wintersemester 1923/24 und die *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* vom Sommersemester 1925. Beide zeigen, – mitunter entgegen dem ersten Eindruck – daß hier die Seinsfrage zum Zwecke der Selbstaufklärung des Daseins geschieht, daß dieses mithin eigentliches Thema ist und daß die Untersuchung des Sinnes von Sein überhaupt als Mittel zur Aufklärung des Seins des Daseins fungiert. Insofern besteht hinsichtlich der Idee der Philosophie eine Kontinuität mit den vorhergehenden Vorlesungen, nicht aber mit *Sein und Zeit*.

In der Vorlesung vom Wintersemester 1923/24, *Einführung in die phänomenologische Forschung*, liegt dies auf der Hand: Sie erklärt gleich zu Beginn, sich mit der Verdeutlichung der Ausdrücke phainómenon und lógos, die „‘Dasein‘ aussprechen“, „in der Daseinsgeschichte der abendländischen Menschheit und der Geschichte ihrer Selbstauslegung“ zu bewegen (17: 2). Ist das Dasein „Hauptthema“, so heißt das: „Welt, Umgang mit ihr, Zeitlichkeit, Sprache, Eigenauslegung des Daseins, Möglichkeiten der Daseinsauslegung“ (17: 2). Es geht um „Auseinandersetzung mit sich selbst“, das heißt zugleich: mit „der Welt“ (17: 3). Wo Heidegger in der Vorlesung auf das Sein als solches zu sprechen kommt (17: 269), geht es nicht um den Sinn von Sein überhaupt oder das Sein als solches im Sinne von *Sein und Zeit*, sondern um das Sein eines jeweils spezifischen Seienden. Der Ausdruck „als solches“ wird dabei gebraucht im Gegensatz zu einem verstellten Sichzeigen von Seiendem, verstellt durch eine wissenschaftliche Thematisierung, der es nicht sosehr um das Sein eines Seienden, seine ihm spezifisch eigenen Seinscharaktere geht, sondern darum, Seiendes so zu fassen, daß es sich als Gegenstand eines Sachgebietes eignet, auf dem sich mit Gewißheit Aussagen machen lassen. Die Seinsfrage schließlich bedeutet in dieser Vorlesung allein die Frage nach dem Sein des Daseins oder Lebens, auf dessen Klärung „jede Philosophie aus ist“ (17: 274; vgl. 269-279).

Anders scheinen die Dinge in den *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* zu liegen. Als „Grundfrage der philosophischen Forschung“ bestimmt Heidegger hier „die Frage nach dem Sein des Seienden“ (20: 9), nicht eines bestimmten, sondern verstanden als „Frage nach dem Sinn von Sein selbst“ oder „als solchem“ (20: 159, 183; vgl. 157, 178f.). Wie in *Sein und Zeit* hat die Analyse des Daseins, orientiert auf die Ausarbeitung der Seinsfrage, hier vorbereitenden Charakter (vgl. 20: 193ff., bes. 198-202). Mit ihr soll das „konkrete Fundament für jede mögliche Seinsforschung überhaupt [...] gewonnen werden“ (20: 422). Natürlich stellt sich auch hier die Frage nach dem Sinn der

Seinsfrage. Die eine der von Heidegger gegebenen Antworten verschiebt die Frage nur: Mit ihr werde der Anfang unserer wissenschaftlichen Philosophie wieder ergriffen (vgl. 20: 184). Nur verschoben, denn auch hier ließe sich weiterfragen, wozu dies Wiedererergreifen denn nötig sei. Die andere Antwort ist, wie dann auch in *Sein und Zeit*, wissenschaftstheoretischer Natur: Sein bzw. Zeit als sein Sinn fungieren als die ungeklärte Hinsicht wissenschaftlicher Sachbereichsabgrenzung. Ihr Ausdrücklichmachen klärt die Wissenschaften über sich selbst auf und optimiert ihre Leistungsfähigkeit (vgl. 20: 7f.). Anders als die Leser von *Sein und Zeit* erfahren die Hörer der *Prolegomena*-Vorlesung aber etwas über den Sinn der Wissenschaften. *Sein und Zeit* konstatiert lediglich, daß es Wissenschaften gibt und daß sie ihre eigenen ontologischen Fundamente nicht klären können. Damit eröffnet sich der Philosophie ein Arbeitsfeld und bekommt sie einen Sinn. Daß die Wissenschaften selber ein sinnvolles Unternehmen sind, wird offenbar vorausgesetzt. Doch worin er liegt, bleibt offen. Dadurch fehlt *Sein und Zeit* der Boden. Die *Prolegomena*-Vorlesung legt ihn: Wissenschaften sind „konkrete Möglichkeiten des menschlichen Daseins selbst, sich über seine Welt, in der es ist, und über sich selbst auszusprechen". Ihr „Sinn im menschlichen Dasein" (20: 6) liegt in der Selbstaufklärung des Menschen in seiner Welt und nicht in technischer Weltbemächtigung (ein Schluß, den die Umweltanalyse dann allerdings, wenn nicht erzwingt, so zumindest nahelegt, indem sie Welt überhaupt als Werkwelt bestimmt). Die Krisis der Wissenschaften, auf die die Vorlesung mit der Aufklärung ihres ontologischen Fundaments reagiert, sieht Heidegger denn auch nicht etwa in ungenügender technischer Effizienz, sondern, im wesentlichen, darin, „daß das Grundverhältnis der einzelnen Wissenschaften zu den von ihnen befragten Sachen fraglich geworden ist" (20: 3). Wissenschaft muß hier in ihrem existenzialen Sinn verstanden werden: als Seinsweise des Daseins (vgl. SZ 357). Fraglich geworden ist dann über das Verhältnis der einzelwissenschaftlichen Forschung zur eigentlichen Verfassung ihrer Gegenstände hinaus das Grundverhältnis der Wissenschaften „zum Menschen selbst" (20: 6), von dem sie ihren Sinn empfangen. Die Grundhaltung der Vorlesung gegenüber den Wissenschaften ist darum kritischer Art: Die wissenschaftliche Weise ihrer Befragung verdeckt die ursprüngliche Erfahrung der Sachen, weil sie nicht aus einer solchen Erfahrung heraus gebildet ist oder sich von ihr verselbständigt hat.[16] Von einer Krise der Wissenschaften läßt sich in dieser

[16] Heideggers „negativ-kritische" Haltung gegenüber den Wissenschaften beginnt also anders als Carl Friedrich Gethmann meint, nicht erst mit Heideggers Spätschriften (C.F. Gethmann: Der existenziale Begriff der Wissenschaft. Zu *Sein und Zeit*, § 69 b. In: ders.: Dasein: Erkennen und Handeln. Heidegger im phänomenologischen Kontext. Berlin 1993, S. 169-206, dort S. 202).

Situation darum sprechen, weil dies den Wissenschaften – in unterschiedlichem Ausmaß – bewußt geworden ist und aus ihnen selbst heraus Versuche unternommen werden, zu einem ursprünglichen Verständnis ihrer Gegenstände vorzudringen, ohne daß über Erfolg oder Mißerfolg dieser Bestrebungen bereits entschieden wäre. Weil Wissenschaften, wie Heidegger meint, ihrerseits keine ursprünglichen menschlichen Verhaltensweisen sind und keinen ursprünglichen Zugang zu irgendwelchen Sachen haben, diese ihnen vielmehr aus der vorwissenschaftlichen Erfahrung vorgegeben sind, lautet die Frage dabei immer: Wie verhält sich der wissenschaftlich bestimmte Untersuchungsgegenstand zur vorwissenschaftlichen Erfahrung seiner Wirklichkeit? Die faktisch bestehenden Wissenschaften werden dabei im Rückgang auf die vorwissenschaftliche Erfahrung gewissermaßen übersprungen: Wie gliedern sich in dieser die verschiedenen Arten des Seienden, was fungiert hier als Gliederungsprinzip, wie ist die Grundverfassung verschiedener Arten von Seiendem? Geliefert wird demnach keine Wissenschaftstheorie, die

> hinter einem bestimmten Faktum einer zufälligen, historisch vorgegebenen Wissenschaft herläuft und sie auf ihre Struktur untersucht, sondern eine Logik, die voraus*springt* in das primäre Sachfeld einer möglichen Wissenschaft und durch Erschließung der Seinsverfassung dieses Sachfeldes die Grundstruktur des möglichen Gegenstandes dieser Wissenschaft erst bereitstellt. (20: 2f.; vgl. 6.)

Das kritische Moment liegt dabei darin, daß nur, was auf diese Weise als möglicher Gegenstand von Wissenschaft herausgearbeitet wird, wirklicher werden kann, sofern leitendes Kriterium der Wissenschaften ist, daß sich in ihnen das Dasein über sich selbst und seine Welt aufklärt.

Die *Prolegomena*-Vorlesung schließt damit an die *Einführung in die phänomenologische Forschung* von 1923/24 an, in der sich auch die Antwort darauf findet, warum für eine Philosophie, die sich als Selbstaufklärung des Daseins und Aufhebung von dessen Selbstentfremdung versteht, die Wissenschaften eine so große Rolle spielen: Alle „Lebensgebiete und Seinswelten“ sind von ihnen durchdrungen (17: 269), das heißt überall ist die Möglichkeit ursprünglicher Erfahrung der Sachen verdeckt durch ihre wissenschaftliche Thematisierung.

In *Sein und Zeit* liegt demgegenüber das Manko nicht darin, daß auf dieses kritische Potenzial nicht hingewiesen wird: Es ist ja in der auch dort anzutreffenden Idee der Wissenschaftstheorie als voraus*springender* produktiver Sachgebietslogik impliziert (vgl. SZ § 3). Es liegt vielmehr darin, daß hier das Kriterium fehlt, daß die Frage nach dem Sinn der Wissenschaften nicht beantwortet, ja nicht einmal gestellt ist.

Man kann allerdings Zweifel hegen, daß Wissenschaftsbegründung tatsächlich das leitende Motiv von *Sein und Zeit* ist, und zwar aufgrund der auffällig distanzierenden Art und Weise, mit der Heidegger die Begründung dieses Motivs einführt: „*Man* kann aber zu wissen verlangen ...“ (SZ 9; Herv. v. mir, F.T.). Hinzu kommt, daß das Thema im weiteren Verlauf der Untersuchungen, mit Ausnahme des Paragraphen 69 b), nicht wieder aufgegriffen wird. Insbesondere werden an keiner Stelle Folgerungen für die Grundlegung der Wissenschaften gezogen. Gerade auch der methodologische Sinn des ‚wissenschaftstheoretischen‘ Paragraphen 69 b) liegt nicht darin, Konsequenzen aus der zeitlichen Verfassung des Daseins für die Wissenschaften zu ziehen, sondern umgekehrt: Leitende Absicht ist hier, durch die Analyse der Entstehung des theoretischen Verhaltens aus dem technischen „die Zeitlichkeit des In-der-Welt-seins noch konkreter nachzuweisen“ (SZ 356). – Doch wenn *Sein und Zeit* die Philosophie nicht als Hilfsdisziplin vorausgesetzter Einzelwissenschaften ansieht, – wenn auch eine Hilfsdisziplin, die die Einzelwissenschaften erst ontologisch-begrifflich und methodologisch fundiert – worin liegt dann ihr Sinn, der Sinn der Seinsfrage? In diesem Falle bliebe *Sein und Zeit* eine Antwort schuldig. Der naheliegendste Schluß lautet – auch motiviert durch *Sein und Zeit* § 1, wo die Notwendigkeit der Seinsfrage „bewiesen“ wird allein aus dem Umstand, daß „wir je schon in einem Seinsverständnis leben und der Sinn von Sein zugleich in Dunkel gehüllt ist“ (SZ 4), außerdem aus der traditionellen vermeintlichen Undefinierbarkeit des Begriffs „Sein“, die im Gegenteil zur Seinsfrage auffordere –: Die Seinsfrage hat sich in *Sein und Zeit* verselbständigt, scheinbar legitimiert durch die Bedeutung, die die Philosophie der „Ontologie“ traditionell beimißt.

Daß die vorliegende Untersuchung trotz der Grenzziehung vor *Sein und Zeit* in nicht geringem Umfang auf *Sein und Zeit* zurückgreift (und auch auf die im Sommersemester 1927 gehaltene Vorlesung *Die Grundprobleme der Phänomenologie* sowie auf die Vorlesung *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Ver*nunft vom folgenden Wintersemester), hat seinen Grund darin, daß, erstens, die Analyse des menschlichen Daseins hier am weitesten ausgearbeitet ist und daß, zweitens, einige grundlegende methodologische Fragen hier die gleiche Rolle spielen und in der gleichen Weise beantwortet werden wie in Heideggers früheren Überlegungen, gelegentlich aber klarer formuliert sind.

Das Programm einer Fundamentalontologie des Daseins hat Heidegger bald nach *Sein und Zeit* wieder aufgegeben. Von *Sein und Zeit* aus gesehen, wird die sogenannte

„Kehre“ nötig aufgrund der Verbindung der Frage nach einem allgemeinen Seinsbegriff („Sinn von Sein überhaupt“) mit dem methodischen Ansatz beim Dasein: Wenn alle ontologischen Bestimmungen ihren Sinn nur haben in Beziehung auf dessen Sein, dann kann der Sinn von Sein überhaupt kein anderer sein als der Sinn des Seins des Daseins, die als Sinn von Sein überhaupt aufgewiesene Temporalität oder Zeitlichkeit nichts anderes als die Zeitlichkeit des Daseins; die Antwort auf die Seinsfrage ist dann inhaltlich identisch mit der Antwort auf die „Daseinsfrage“. Soll die Seinsfrage aber mehr sein als die Frage nach dem Sein des Daseins und die Analyse des Daseins nur methodisches Mittel, um etwas zu gewinnen, was nicht bloß das Sein des Daseins und des von ihm her verstandenen Seienden ist, und soll die Temporalität über die Zeitlichkeit des Daseins hinausgehen und nicht mit ihr identisch sein, dann muß der methodische Ansatz beim Dasein in dieser Form, d.h. dann muß die Fundamentalontologie im Sinne von *Sein und Zeit* aufgegeben werden. Die Kehre ist die aufgrund dieser Einsicht vollzogene Neuorientierung. – Sie gehört indes nicht mehr zum Thema vorliegender Untersuchung.

Im folgenden soll gefragt werden nach Heideggers Konzeption von Philosophie vor *Sein und Zeit*: Was ist ihr thematischer ‚Gegenstand‘, was ihre Aufgabe, und welchen Weg muß sie nehmen, ihr zu genügen? Es wird sich dabei zeigen, daß Heideggers Versuch, zur Vermeidung von Vergegenständlichung und Verdinglichung des Daseins eine sich nicht theoretisch verhaltende Philosophie zu begründen, in eine Aporie führt: Die Idee, zur Vermeidung der Objektivierung des Daseins Philosophie als immanente Selbstaufklärung nach dem Vorbild einer praktischen Vernunft zu konzipieren, verliert die Distanz, die nötig ist, um das Dasein hinsichtlich seines Seins, seiner Wesensstruktur in den Blick zu bekommen. Heideggers Kritik der objektivierenden Distanznahme theoretischer, aussagender Vernunft kann schließlich nicht mehr beantworten, wie die Strukturanalysen, die Heidegger selbst durchführt, überhaupt möglich sind, in welcher Form des Wissens sie sich vollziehen. Ausgehend von dem Faktum der Existenz dieser Analysen wird abschließend gefragt, was für ihre Möglichkeit erforderlich ist. Es soll dabei gezeigt werden, daß die Theorie nicht zwingend zu einer Verdinglichung, einer Verstellung des Daseins und damit zu seiner Selbstentfremdung führt und daß genau die theoretische Haltung die Distanz zum Daseinsvollzug erlaubt, die für seine ontologische Analyse erforderlich ist. Dabei werden Einsichten aufgegriffen, die sich bei Heidegger selbst finden, die er aber entweder nicht weiterverfolgt oder aus denen er Konsequenzen zieht, die zumindest nicht zwingend sind. Es wird sich zeigen: eine Philosophie theore-

tischer Einstellung ist es, die die Überwindung der Selbstentfremdung und die Aneignung des Daseins hinsichtlich seines ontologisch-strukturellen Ursprungs ermöglichen kann.

1. Kapitel: Heideggers Philosophie als Phänomenologie

1.1 Was heißt „phänomenologisch“?

Von den frühen Freiburger Vorlesungen bis in den Umkreis von *Sein und Zeit* hinein versteht Heidegger sein eigenes Philosophieren als Phänomenologie. Hat man dabei diejenige Gestalt der Philosophie vor Augen, wie sie mit Husserls *Logischen Untersuchungen* zum Durchbruch kam und mit den *Ideen* I in Richtung auf eine transzendentale Theorie intersubjektiver Gegenstandskonstitution durch Bewußtseinsleistungen weitergeführt wurde mit dem Ziel einer erkenntnistheoretischen Begründung der Möglichkeit von Wissenschaft, ist allerdings nicht ohne weiteres klar, in welchem Sinne sich auch Heideggers Philosophie als Phänomenologie bezeichnen läßt. Denn zumindest auf den ersten Blick spielt die Frage, wie es Erkenntnisse von allgemeiner Geltung geben kann, bei Heidegger keine fundamentale Rolle, und auch das Bewußtsein steht nicht im Zentrum von Heideggers Untersuchungen. Statt dessen zählen hier die Analyse des alltäglichen Daseins, die Frage nach der Bedeutung der Geschichte für das Dasein, insbesondere das philosophierende, und historische Interpretationen zu den Hauptcharakteristika, um nur einige augenfällige Differenzen zu nennen.

Der Schlüssel zu einer Antwort auf die Frage, in welchem Sinne Heideggers Philosophie Phänomenologie genannt werden kann, liegt darin, Phänomenologie mit Husserl ebenso wie mit Heidegger primär als Methode zu begreifen (vgl. II: 23; SZ 27).[17] Logisch-objektive Geltung, Bewußtsein, Dasein, Geschichte hingegen sind mögliche thematische Gegenstände der Phänomenologie, auch wenn es methodologische Gründe sein mögen, die ihre Behandlung erforderlich machen.

In *Sein und Zeit* lautet Heideggers Resümee des allgemeinen methodischen Charakters der Phänomenologie, sie sei „eine *solche* Erfassung ihrer Gegenstände, daß alles, was über sie zur Erläuterung steht, in direkter Aufweisung und Ausweisung abgehandelt werden muß“ (SZ 35). Genau das soll auch ihre Kennzeichnung als „deskriptive“ besagen, in dem „prohibitiven“ Sinne: „Fernhaltung alles nicht ausweisenden Bestimmens“. Der Ausdruck „deskriptive Phänomenologie“ sei „im Grunde tautologisch“ (ebd.). Und auch die Maxime „Zu den Sachen selbst!“ drücke nichts anderes aus als die Verpflichtung auf direkte Auf- und Ausweisung.

[17] Husserls Werke werden (mit Ausnahme von *Philosophie als strenge Wissenschaft*) zitiert nach *Husserliana*. Edmund Husserl: Gesammelte Werke. Bd. 1ff. Den Haag 1950ff. Die lat. Zahl vor dem Doppelpunkt gibt den Band an, die arab. dahinter die Seite.

Die Forderung einer Ausweisung an den „Sachen“ ist nun jedoch nicht auf die Phänomenologie beschränkt. Sie taucht dort immer wieder auf, wo eine Philosophie sich absetzen will von tatsächlicher oder vermeintlicher bloßer „begrifflicher Konstruktion“, von „Rationalismus“ und „Spekulation“. Der die eigene Erfahrung und Einsicht betonende Aristotelismus in der scholastischen Philosophie des 13. Jahrhunderts, die empiristische Kritik am Rationalismus und die auf eine den Begriffen zu gebende Anschauung bestehende Erkenntniskritik Kants sind dafür nur einige Beispiele.

Ebensowenig ist Deskriptivität ein spezifisches Merkmal der von Husserl inaugurierten Phänomenologie,[18] auch dann nicht, wenn die Deskription als „eidetische“, als nicht empirische Einzeldinge, sondern Wesensstrukturen beschreibende, näher gekennzeichnet wird.[19] Weder der formelle Anspruch auf Sachbezogenheit noch die ebenso formelle Charakterisierung „Beschreibung“ taugen, die Phänomenologie als unterschiedene Form des Philosophierens zu identifizieren. Gibt es aber ein phänomenologisches Spezifikum und soll es sich in der Maxime „Zu den Sachen selbst!“ ausdrücken, so muß es in einer bestimmten Interpretation dieser Maxime liegen. Heideggers Polemik in *Sein und Zeit*, die nicht nur dem „Zu den Sachen selbst!“, sondern auch der Kennzeichnung „Deskription“ bloß einen prohibitiven Sinn zugesteht unter Verzicht auf positive Charakterisierung, erschwert es eher, das spezifisch Phänomenologische seines Philosophierens zu erkennen.

Husserl hat die phänomenologische Verpflichtung zu sachlicher Ausweisung als das methodische „Prinzip aller Prinzipien“ gefaßt: „*daß jede originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei, daß alles, was sich uns in der 'Intuition' originär* (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) *darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich da gibt, aber auch nur in den Schranken, in denen es sich da gibt*“ (III/1: 51). Auch das scheint noch nichts für die Phänomenologie Spezifisches zu besagen: Die methodische Verpflichtung auf Intuition als introspektives Verfahren teilt Husserl z.B. mit Bergson und Dilthey.[20] Und doch ist im „Prinzip aller Prinzipien“ das phänomenologische Spezifikum ausgesagt, wenn auch eher beiläufig. Es liegt im Hin-

[18] Vgl. Friedrich Kaulbach: Philosophie der Beschreibung. Köln / Graz 1968; Ferdinand Fellmann: Wissenschaft als Beschreibung. In: Archiv für Begriffsgeschichte 18 (1974), S. 227-261; Ernst Wolfgang Orth: Beschreibung in der Phänomenologie Edmund Husserls. In: Phänomenologische Forschungen 24/25 (1991), S. 8-45.

[19] Vgl. Paul Janssen: Edmund Husserl. Freiburg 1976, S. 64.

[20] Vgl. Henri Bergson: Zeit und Freiheit: Eine Abhandlung über die unmittelbaren Bewußtseinstatsachen. Jena 1911; Wilhelm Dilthey: Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und ihrer Geschichte. Leipzig/Berlin 1922, S. 118.

weis darauf, daß die „Sachen“ jeweils in bestimmter Weise, *als* etwas, gegeben sind. Als so gegebene und nur als so gegebene sind sie deskriptiv zu erfassen.

Dem phänomenologischen „Prinzip aller Prinzipien“ hat Heidegger sich ausdrücklich angeschlossen.[21] Auch für ihn bedeutet Phänomenologie eine Beschreibung von Seiendem im Wie seines Erscheinens oder „Sichzeigens“ (SZ 30). Andererseits hat er seine eigene Konzeption von Philosophie in weiten Zügen in kritischer Absetzung von Husserl entwickelt: Er gibt dem formalen „Prinzip aller Prinzipien“ eine andere Deutung als Husserl, in der sich der entscheidende Unterschied zwischen beiden Konzeptionen manifestiert. Beides, Heideggers positive Anknüpfung an Husserl wie seine in der Kritik gewonnene Absetzung, macht zunächst einen Blick auf Husserls phänomenologischen Grundansatz erforderlich.

1.1.1 Das Spezifikum der Phänomenologie im Ausgang von Husserl

Das Fundament der Phänomenologie Husserls liegt in der Einsicht in ein zweifaches korrelatives Verhältnis: daß Seiendes in verschiedenen Erscheinungsweisen gegebenes Seiendes und nur in solchen Erscheinungsweisen erfahrbar; und daß die Weise, wie Seiendes erscheint oder gegeben ist, davon abhängt, wie es aufgefaßt oder „intendiert“ wird. In welcher räumlichen Perspektive, beispielsweise, ein Gegenstand erscheint, hängt davon ab, von wo aus ich ihn ansehe; ob er mir als leibhaftig wahrgenommen oder in bildlicher Vergegenwärtigung vorgestellt erscheint, davon, ob ich mich in der Weise des sinnlichen Wahrnehmens oder des Vorstellens auf ihn richte, usw. Den Unterschieden in den Erscheinungsweisen entsprechen so korrelative Unterschiede seitens des intentionalen Sichrichtens auf etwas, seitens der „Akte“ oder „Erlebnisse“. Diese sind ihrerseits durch diese Korrelativität charakterisiert: Sie sind als solche Erlebnisse *von etwas*; sie sind wesentlich „intentional“ verfaßt.[22] In den verschiedenen Weisen, wie sie sich auf Seiendes richten, „konstituieren“ sie es (z.B. II: 12ff.), nicht in seinen immanenten sachlichen Gehalten, wohl aber in seinen jeweiligen Erscheinungs- oder Gegebenheitsweisen, das heißt darin, *wie* es Gegenstand *dieser Akte* ist.[23]

---

[21] 56/57: 109; vgl. 20: 63-67, 103-110.

[22] Vgl. dazu Heidegger, GA 20: 40: „das Sein des Verhaltens selbst ist ein Sich-richten-auf. [...] die Erlebnisse sind als solche intentionale“. Intentionalität „ist der apriorische Verhältnischarakter dessen, was wir mit Sichverhalten meinen“ (24: 85).

[23] Vgl. Ernst Tugendhat: Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger. Berlin 1967, S. 27. – Die Begriffe Gegebenheits- und Erscheinungsweise werden im Folgenden in ihrem weiten Sinn und in derselben

Obwohl die Erscheinungsweisen eines Seienden davon abhängen, wie es intendiert wird, und insofern „subjektiv“ sind (vgl. VI: 168 u.ö.), charakterisieren sie doch nicht den Akt des Sichrichtens, die „Intentio“, das Erleben als solches: Der Gegenstand, nicht der Akt, ist wahrgenommen, vorgestellt, erscheint in bestimmter Perspektive etc.; und die Wahrgenommenheit, die bestimmte perspektivische Ansicht, die er bietet, etc., sind Erscheinungsweisen *des Gegenstandes* und insofern ‚objektive‘ Charaktere. Sie gehören als gegenständliche Charaktere auf die Seite des „Intentum“, des intendierten Seienden im Wie seines Erscheinens. Auch als in ‚subjektiven‘ Erlebnissen erscheinender ist der Gegenstand ‚objektiv’, mit ausschließlich ‚objektiven‘ Prädikaten beschreibbar (vgl. III/1: 210, 300).[24] ‚Objektiv‘ sind die Gegebenheitsweisen jedoch nicht im Sinne sachlicher Eigenschaften des intendierten Seienden. Zwar gegenständliche Charaktere, bestimmen sie doch nicht das Seiende an ihm selbst. Dieses ist vielmehr als identisches Intendiertes von den wechselnden Weisen seines Erscheinens unterschieden; sie kommen dem Seienden nur zu, insofern es Gegenstand eines Aktes ist. Die Gegebenheitsweisen stellen damit eine Dimension zwischen dem ‚Subjektiven‘ des Aktes und dem ‚Objektiven‘ des Gegenstandes dar. Sie sind die Dimension, in der Seiendes, Objektives sich zeigen und für das Erkennen, das ‚Subjektive‘, gegeben sein kann.[25]

Die Struktur der Intentionalität ist daher nicht, wie es zunächst scheinen könnte, eine zweigliedrige, sondern eine dreigliedrige: Sie umfaßt die Intentio, d.h. das Intendieren als solches, das Seiende, auf das sie sich richtet, und die Weise, in der dieses gegeben ist. Die beiden letzten Momente bilden gemeinsam das Intentum, innerhalb dessen also zu unterscheiden ist zwischen dem „Gegenstand, welcher intendiert ist“, und dem „Gegenstand, so wie er intendiert ist“ (vgl. XIX/1: 414). Während ein Gegenstand in jeder aktuellen Intention „als so und so bestimmter ‚vorgestellt’“ wird, hat er doch weitere,

---

Bedeutung gebraucht als die Weise, wie etwas sich zeigt, erscheint, gegeben ist (vgl. z.B. II: 12f.; VI: 147); für die Bedeutung von Gegebenheitsweise im engeren und engsten Sinn vgl. E. Tugendhat: Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger, S. 38ff.

[24] Auch der Ausdruck „Bewußtseinweise“ (z.B. XIX/1: 186, 191; III/1: 160, 208) für Erscheinungs- oder Gegebenheitsweise drückt nicht etwas ‚Subjektiveres‘ als diese aus. Er meint eben die Weise, wie etwas dem Bewußtsein erscheint oder gegeben ist, wie es bewußt ist. Bewußt ist aber das gegenständliche ‚Etwas‘ der Intentio.

[25] Vgl. III/1: 210f. 216f. 233; E. Tugendhat: Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger, S. 172; Klaus Held: Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie. In: Heidegger und die praktische Philosophie. Hrsg. v. Annemarie Gethmann-Siefert u. Otto Pöggeler. Frankfurt a.M. 1988, S. 111-139; dort S. 111-115. Bei Heidegger findet sich der Gedanke von der Zwischenstellung der Gegebenheitsweisen ausdrücklich im Zusammenhang der Bestimmung des „Wahrseins“: Es ist etwas, „was ‚zwischen‘ dem Subjekt und dem Objekt ‚liegt‘, wenn man diese Termini in der üblichen äußerlichen Bedeutung nimmt“ (24: 311), indem es einerseits das Dasein in seinem Verhalten zu Seiendem, andererseits das Erscheinen dieses Seienden charakterisiert. Allgemein heißt es bei Heidegger wie bei Husserl, die Erscheinungsweisen „gehören“ wegen ihrer Abhängigkeit vom Wie des Intendierens „zum [...] Verhalten“ (24: 98), als auch, sie fielen als, wenngleich nicht-sachliche, Charaktere des Seienden „in das intentum“ (24: 95).

aktuell nicht „vorgestellte“ Eigenschaften. Eine aktuelle Intention stellt einen Gegenstand nur in einem Ausschnitt all dessen vor, was ihn „schlechthin“ bestimmt (XIX/1: 414).

Die Einsicht in das zweifache korrelative Verhältnis: zwischen identischem Seienden und der Vielheit seiner Erscheinungsweisen sowie zwischen Erscheinungsweisen und Weisen intentionalen Sichbeziehens, und der methodische Rekurs darauf machen das Spezifische der Phänomenologie aus.[26] Sie thematisiert Seiendes als „Phänomen“, d.h. hinsichtlich seiner Erscheinungsweisen, in denen es in ‚subjektiven‘ intentionalen Erlebnissen bewußt ist.[27] Aufgrund der wesenhaften „*gegenseitigen Zugehörigkeit von Intentio und Intentum*“ – so Heidegger in der *Prolegomena*-Vorlesung (vgl. 20: 57) – verfahren phänomenologische Untersuchungen darum als Untersuchungen intentionaler Verhältnisse, d.h. ebenso in Richtung auf die ‚subjektiven‘ Akte wie in Richtung auf das darin erscheinende ‚Objektive‘.[28] Subjekt und Objekt sind als solche in der Struktur der Intentionalität verbunden; Subjekt sein heißt für Husserl: intentionales, auf Objekte bezogenes Subjekt sein. Objekt sein heißt: intentionales Objekt, intentionaler Gegenstand für eine subjektive Intentio gegebenes Objekt sein. Auch die ‚objektive‘ Richtung hat damit einen ‚subjektiven‘ Sinn: Es ist das ‚Objektive‘, wie es in ‚subjektiven‘ Erlebnissen bewußt ist.

Der subjektive Sinn auch der auf den Gegenstand einer Intention gerichteten Seite phänomenologischer Untersuchungen und die Verwurzelung der gegenständlichen Gege-

---

[26] Vgl. II: 14; III/1: 351; VI: 147ff., 168, 169 Anm. – Husserl beansprucht nicht, dieses korrelative Verhältnis überhaupt erst entdeckt, wohl aber, es als erster systematisch ins Zentrum der Philosophie gerückt zu haben (vgl. VI: 168). – Zur Korrelation von Gegenständlichem und Erscheinungsweisen als Grundeinsicht Husserls vgl. Klaus Held: Husserls Rückgang auf das phainomenon und die geschichtliche Stellung der Phänomenologie. In: Phänomenologische Forschungen 10 (1980), S. 89-145, bes. S. 90f; ders.: Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie. In: Heidegger und die praktische Philosophie. Hrsg. v. Annemarie Gethmann-Siefert u. Otto Pöggeler. Frankfurt a.M. 1988, S. 111-139, bes. S. 116.

[27] Während im Verhältnis von intentionalem Sichbeziehen und Erscheinungsweisen als einem Verhältnis von Konstituieren und Konstituiertem zwar dem konstituierenden intentionalen Leisten ein logischer Primat zukommt, liegt der methodische Primat auf seiten der Erscheinungen: Das objektiv gegebene Seiende in seinen unterschiedlichen Gegebenheitsweisen, die sich zu einer „Strukturtypik“ ordnen lassen, bildet den „Leitfaden“ (I: 89) für die deskriptive Unterscheidung von Erlebensweisen. Weil sie intentional verfaßt, und das heißt zu gegenständlichen Erscheinungsweisen korrelativ sind, lassen sie sich in ihrer konstituierenden Funktion beschreiben im Ausgang vom Konstituierten. Vgl. Ludwig Landgrebe: Husserls Phänomenologie und die Motive zu ihrer Umbildung. In: ders.: Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung. Gütersloh 1963, S. 19-26; E. Tugendhat: Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger, S. 38.

[28] Vgl. XIX/1: 411-413; I, § 17: § 21; III/1: 292, 295f., § 150; vgl. E. Tugendhat: Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger, S. 27-30; L. Landgrebe: Husserls Phänomenologie und die Motive zu ihrer Umbildung. In: Der Weg der Phänomenologie, S. 11f., S. 19-21; K. Held: Husserls Rückgang auf das phainomenon, S. 90. – In der 1. Aufl. der *Logischen Untersuchungen* bezeichnet Husserl die Analyse der Erlebnisse als solcher als „psychologisch“ und auch allein diese Analyse als „deskriptiv“ und „phänomenologisch“, nicht jedoch die Analyse des korrelativen Gegenstandes in seinen Erscheinungsweisen; vgl. die diesbezügliche Anm. in der 2. Aufl., S. 411.

benheitsweisen in subjektiven Konstitutionsleistungen ändern jedoch nichts am grundsätzlich ‚objektiv' ausgerichteten Erkenntnisinteresse dieser Phänomenologie: Husserls leitende Absicht ist gerade, mittels des Rekurses auf subjektive Konstitutionsvollzüge das Gegebensein von Objekten, d.h. ihre Objektivität aufzuklären; Objektivität sowohl im Sinne der Gegebenheit eines gegenüber dem Subjektiven des Aktes transzendenten Anderen als auch im Sinne der Möglichkeit eines intersubjektiven Bezugs darauf, in dem die Möglichkeit intersubjektiver Geltung liegt. Husserls Leitfrage lautet bereits im ersten Band der *Logischen Untersuchungen*: Wie ist angesichts dessen, daß die als unabhängig, an sich seiend vermeinten Erkenntnisgegenstände[29] stets gegeben sind in den wechselnden subjektiven Erlebnissen individueller Personen, eine ‚Objektivität' im Sinne einer intersubjektiv zugänglichen, transzendenten Welt möglich, so daß es eine darauf gerichtete Erkenntnis von allgemeiner Geltung geben kann? Anders gesagt, ist damit die Frage nach dem „Verhältnis zwischen Objektivem und Subjektivem" überhaupt als Erkenntnisbeziehung gestellt, mit der leitenden Absicht einer erkenntnistheoretischen Begründung der Möglichkeit von Wissenschaft (XIX/1: 12 [1. Aufl.]; vgl. 12f.; XVIII: 7; XXIV: 441).

Weil die Einsicht vom Gegebensein der Erkenntnisgegenstände in subjektiven Erlebnissen feststeht, muß sich Objektivität, Wirklichkeit, Realität in diesen Erlebnissen bilden, konstituieren. Sie konstituiert sich in den subjektiven Akten als „Sinn" des Gegebenen. Die Aufklärung dieses Sinnes geschieht daher durch den Rückgang auf die subjektiven Akte. Diese sind ihrerseits aufzuklären als konstitutive Bedingungen möglicher Objektivität.

Mit diesem Rückgang auf's Subjekt zur Beantwortung der Frage nach Objektivität ist Husserls Rekurs auf die Korrelation von gegenständlichen Gegebenheits- und intentionalen Bezugsweisen und seine Absicht einer erkenntnistheoretischen Begründung der Möglichkeit von Wissenschaft in eine transzendentale Orientierung gestellt.[30]

[29] Dazu gehören auch logische ‚Gegenstände': logische Begriffe und Gesetze. Der Aufklärung ihrer Geltung sollen die *Logischen Untersuchungen* dienen; vgl. XIX/2, Einleitung.

[30] Vgl. XVIII: Kap. 1 u. 11; II, 24f; II, 3, 22f; IX: 253f; XXIV; VI: bes. §§ 1-55; s. hierzu Klaus Held: Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Transzendentalphilosophie. In: Ulrich Claesges, Klaus Held (Hrsg.): Perspektiven transzendentalphilosophischer Forschung. Für Ludwig Landgrebe zum 70. Geburtstag. Den Haag 1973, S. 3-60.

1.2. Heidegger: Die ontologische Dimension der Intentionalität

Heidegger baut nicht einfach das philosophische Gebäude Husserls nach dem von diesem vorgezeichneten Plan weiter.[31] Er schließt sich aber an dessen grundlegende Einsicht in das doppelte korrelative Verhältnis zwischen erscheinendem Seienden, seinen Erscheinungsweisen und den Weisen intentionalen Sichrichtens auf Seiendes an; dementsprechend formuliert er seine Methode: Jede Frage nach der ontologischen Verfassung von Seiendem ist „ausdrücklich auf die Verhaltungen des Daseins zurückzulenken, um am Leitfaden der intentionalen Struktur dieser Verhaltungen und des in jeder Verhaltung einwohnenden Seinsverständnisses nach der Verfassung des Seienden zu fragen, wozu sich jeweils das Verhalten verhält“ (24: 172). Dieser Ansatz macht seine Philosophie zur Phänomenologie im spezifischen Sinne. Von ihm aus entwickelt er in Auseinandersetzung mit Husserl seine eigene philosophische Konzeption.[32] Dabei modifiziert er dessen Ansatz jedoch auch in wesentlicher Hinsicht: Intentionalität als „bloßes Sichrichten-auf“ (vgl. 20: 420) ist für Heidegger kein Letztes, sondern ein selbst fundiertes Phänomen. Verhalten zu Seiendem ist nur möglich auf dem Grunde einer Erschlossenheit der Welt, in deren Zusammenhang Seiendes und intentionales Verhalten erst ihren ‚Ort‘, ihren Sinn und ihre Möglichkeit haben.

Im § 7 von *Sein und Zeit*, der Begriff und Methode der Phänomenologie darlegt, zeigt sich der phänomenologische Grundansatz daran, daß Heidegger von dem Seienden, nach dessen Verfassung zu fragen ist, sagt, es zeige sich „in verschiedener Weise“, und zwar „je nach der Zugangsart zu ihm“, d.h. je nach der Weise des Intendierens.[33] Der Ansatz bei der Korrelation von „Wie des Intendiertseins“ oder Erscheinens und Wie des Intendierens (vgl. 20: 61f.) wird hier vorausgesetzt und nicht mehr eigens entwickelt.[34]

Vor allem drei Typen von Erscheinungsweisen sind für Heidegger von Bedeutung: Je nach Zugangsart zeigt Seiendes sich, erstens, in verschiedenen Weisen des „Entdeckt“-

---

[31] Das war Husserl Vorstellung von philosophischer Arbeit im Aufsatz über *Philosophie als strenge Wissenschaft*. In: Logos I (1910/11), S. 289-342.

[32] Siehe hierzu Friedrich-Wilhelm von Herrmann: Der Begriff der Phänomenologie bei Husserl und Heidegger. Frankfurt am Main 1981; G. Figal: Martin Heidegger – Phänomenologie der Freiheit. Frankfurt am Main 1988, § 1.

[33] SZ 28; vgl. 24: 102: „[...] die Intentionalität, d.h. die Zugangsart zum Seienden [...].“ Siehe hierzu Michael Theunissen: Intentionaler Gegenstand und ontologische Differenz. Ansätze zur Fragestellung Heideggers in der Phänomenologie Husserls. In: Philos. Jahrb. 70 (1962/63), S. 344-362.

[34] Den Husserlschen Ausdruck „Gegebenheitsweisen“ vermeidet Heidegger weitgehend: Im Sinne des „gegeben“ sieht er bereits eine ausdrückliche, thematische Heraushebung des intendierten Seienden, die dem theoretischen Bezug eigen ist, nicht aber der Intentionalität als solcher. – In der Vorlesung *Grundprobleme der Phänomenologie* von 1919/20 faßt Heidegger die Erscheinungsweisen denkbar weit als alle Weisen, in denen Seiendes „irgendwie“, in einem „Irgendwie“ begegnet (58: 50, 54), z.B. im „Irgendwie des Komischen“, in dem bei entsprechender Einstellung alles begegnen kann (58: 54).

oder „Erfaßtseins“ (24: 101, 159: 307); zweitens zeigt es sich in unterschiedlichen „Seinsarten“ (SZ 24 u.ö.; 24: 101); und drittens begegnet Seiendes „an ihm selbst“ oder als „Schein“ (SZ 28).

1.2.1 Seiendes im Wie seines Entdecktseins

„Entdeckt“ oder „erfaßt“ ist Seiendes in seinen ontischen, immanenten Eigenschaften, die es zum bestimmten Seienden machen, „auch wenn es vielen verborgen bleibt“ (20: 50; vgl. 24: 159; 25: 19), d.h. unabhängig davon, *ob* es erfaßt ist.[35] Intentionale Weisen des Entdeckens sind beispielsweise Wahrnehmen, Vorstellen oder Urteilen. Sie haben ihren Ort nicht nur in einem theoretisch-betrachtenden Verhalten, sondern auch in der „Umsicht“ des praktisch-technischen Beschäftigtseins mit etwas (NB 240; SZ 87; 24: 308). Die solchen Weisen des Erfassens korrelierenden Erscheinungsweisen des intendierten Seienden sind dessen Wahrgenommenheit, Vorgestelltheit oder Geurteiltsein. Erscheinen kann Seiendes aber auch z.B. als geliebtes oder gehaßtes (20: 53f.). Innerhalb der Weisen des Erfaßtseins bestehen demnach noch kategoriale Unterschiede.[36] Von Husserl unterscheidet Heidegger sich in dieser Hinsicht nicht darin, daß er mehr verschiedenartige Weisen des Erfaßtseins kennt, sondern darin, welche Art des Erfassens für ihn paradigmatisch ist: Ist es für Husserl das Verhalten eines bloß hinsehenden Wahrnehmens, das Seiendes primär hinsichtlich dinglich-materieller Eigenschaften erfaßt, ist es für Heidegger das in den alltäglich-praktischen Umgang mit Seiendem eingebundene. Die „Umsicht“ entdeckt dieses dabei in seinen technisch-praktischen, in-

[35] In der *Prolegomena*-Vorlesung bezeichnet Heidegger das Seiende in seinen ihm unabhängig von seinem Entdecktsein zukommenden Eigenschaften auch als „Seiendes an ihm selbst“ (20: 48ff.), welcher Ausdruck hier anders als in *Sein und Zeit* also nicht den Gegenbegriff zu „Schein“, „Verdeckung“ bildet, sondern Husserls Begriff des „Gegenstandes, welcher intendiert ist“ aufnimmt, im Unterschied zum „Gegenstand, so wie er intendiert ist“ (vgl. XIX/1: 414). – Im Unterschied zu Ramón Rodríguez: Heideggers Auffassung der Intentionalität und die Phänomenologie der *Logischen Untersuchungen*. In: Phänomenologische Forschungen N.F. 2 (1997), 2. Halbbd., S. 223-244, dort S. 240, bin ich nicht der Auffassung, daß Heideggers Begriff des Seienden an ihm selbst dem Husserlschen Begriff des „Gegenstandes im Wie seiner Bestimmtheiten“ aus den *Ideen* I entspricht. Dieser meint nämlich nicht den Gegenstand in seinem außerintentionalen Gehalt, der ihm zukommt, „auch wenn es vielen verborgen bleibt“ und unabhängig von der bestimmten Hinsicht einer aktuellen Intention, nicht den „Gegenstand“ im Unterschied zum „Intendierten“, sondern den „Sinn“, das „Noema“ *als intentionales Korrelat*, das heißt also den Gegenstand, so wie er sich in einer Intention gerade zeigt (III/1: § 131). Das identische „Seiende selbst“ wird „durch“ die wechselnden Noemata, durch den Gegenstand im Wie seiner jeweiligen Bestimmtheit hindurch intendiert; das Noema selbst bezieht sich erst „durch“ seinen „‘*Inhalt*‘, nämlich seinen ‚*Sinn*‘ [...] auf ‚*seinen*‘ Gegenstand“ (III/1: 297; vgl. 299).

[36] Diese Kategorien stehen quer zueinander: Wahrgenommenes kann nicht gleichzeitig Vorgestelltes, beides kann aber gleichzeitig Geliebtes oder Gehaßtes sein.

strumentellen Qualitäten; wahrgenommen werden nicht pure dinglich-physikalische Eigenschaften, sondern primär Geeignetheiten und Ungeeignetheiten, Unbequemlichkeit, Zweckmäßigkeit, Abgenutztheit usw. (vgl. 20: 37f., 50ff.; SZ 220; 24: 101f.).

1.2.2 Seinsarten als Erscheinungsweisen

Ausdrücke wie „Seinsart", „Seinsmodus", „Seinssinn" u.ä. finden sich als Bezeichnungen für Gegebenheitsweisen im weiteren Sinne bereits bei Husserl.[37] Die dabei wichtigste Unterscheidung ist die zwischen dem absoluten Sein des konstituierenden transzendentalen Bewußtseins und dem bloß relativen des „realen", intentional konstituierten Seins der Welt (vgl. III/1: 104f.). Gerade im Blick auf diesen Unterschied will Heidegger jedoch zeigen, daß sie innerhalb derselben, von ihm als „Vorhandenheit" bezeichneten Seinsart liegt. Vorhandenheit liegt als ungeklärter umfassender Seinsbegriff den ontologischen Untersuchungen Husserls zu Grunde. Für die von Heidegger eingeführten Seinsarten der Zuhandenheit als Sein von Gebrauchsdingen und der Existenz oder „Sorge" als Sein des menschlichen Daseins (vgl. z.B. 21, § 17), die von diesem Seinsbegriff nicht umfaßt werden, hat Husserl daher kein Äquivalent.

Phänomenologisch vollzieht sich auch der Aufweis ontologischer Bestimmungen im Rekurs auf die Intentionalität, genauer: auf das in jedem Verhalten liegende Seinsverständnis und dessen intentionales Korrelat, die Seinsart des intendierten Seienden. Zur Intentionalität als solcher gehört eine ontologische Dimension (vgl. 24: 101f., 172; 25: 23f.). Aufgabe ist dabei zunächst, diese Dimension auszuweisen und abzugrenzen gegenüber den Weisen des Erfaßt- oder Entdecktseins des Seienden in seinen ontischen Eigenschaften. Noch unangesehen der spezifischen Seinsart zeigt sich beispielsweise an der Wahrnehmung, daß das wahrgenommene Seiende außer als wahrgenommen auch als wirklich, existierend, als im weitesten Sinne vorhanden oder seiend aufgefaßt ist.[38] Geht man nicht bereits von irgendwelcher Erkenntnistheorie aus, sondern sieht „das Phänomen der Intentionalität schlicht und vorurteilslos" (24: 82), dann zeigt sich, daß die Wirklichkeit, Existenz oder Vorhandenheit des wahrgenommenen Seienden nicht dasselbe ist wie seine Wahrgenommenheit. Es liegt im eigenen Sinn der wahrnehmenden Intention, die Existenz, die Vorhandenheit eines Seienden, daß es ist, als Vorausset-

[37] Vgl. z.B. III/1: 62, 87, 95, 153, 239, 245; V: 145, 153.
[38] Für diesen weiteren Sinn von „vorhanden", der auch die Gebrauchsdinge umfaßt, siehe z.B. 24: 66, 95.

zung für dessen Wahrnehmbarkeit und damit für mögliche Wahrgenommenheit zu verstehen. Es liegt im Sinn des Wahrnehmens selbst, die Wirklichkeit, Existenz, Vorhandenheit des Wahrgenommenen als unabhängig vom Wahrnehmen aufzufassen (vgl. 24: 44, 95). „Die Wahrnehmung [...] ist allenfalls die *Zugangsart* zum Existierenden, zum Vorhandenen, die Weise seiner Entdeckung; die Entdecktheit jedoch ist nicht die Vorhandenheit des Vorhandenen, die Existenz des Existierenden." (24: 66) Ohne daß das Wahrnehmen sich auf die Wirklichkeit, Existenz, Vorhandenheit des intendierten Seienden als solche richten würde, ist diese im Wahrnehmen doch „mitenthüllt" (24: 95) als ein von der Wahrgenommenheit unterschiedener nicht ontisch-immanenter Charakter des Seienden.

Daß es sich dabei nicht um einen einheitlichen Charakter *der* Vorhandenheit, Wirklichkeit oder Existenz handelt, zeigt sich daran, daß auch unter den ontisch-immanenten Eigenschaften von Seiendem Unterschiede kategorialer Art bestehen: Am selben Seienden können nicht nur verschiedene Eigenschaften, sondern auch Eigenschaften verschiedener Art wahrgenommen werden. An einem Fenster etwa, daß es offen ist, nicht dicht schließt, gut in der Wand sitzt, Eigenschaften, die zu seinem Charakter als einem praktisch verwendeten, einem, in Heideggers Terminologie, „zuhandenen" Gebrauchsding oder „Zeug" gehören (vgl. z.B. SZ 68f.; 24: 96). Es können an ihm aber auch seine Härte, Schwere oder Ausgedehntheit wahrgenommen werden, also solche Eigenschaften, die ihm „als purem materiellen Ding eignen", als „Naturding" (24: 96), das unangesehen möglicher praktischer Interessen lediglich „vorhanden" ist (vgl. SZ 61, 71; 24: 96), „vorhanden" nun nicht in einem unspezifisch weiten, sondern terminologisch engen Sinn, in dem es vom zuhandenen Zeug unterschieden ist. Ebenso kann „die ‚Natur'" dinglich als bloß Vorhandenes aufgefaßt (vgl. 24: 307), aber auch „mitentdeckt" werden „im Lichte der Naturprodukte" (SZ 70), in der Perspektive eines Gebrauchens und Herstellens also, und gerade nicht als ‚bloße Natur'. Dasselbe Seiende erscheint einmal als zuhandenes Gebrauchs-, einmal als vorhandenes Naturding und wird in den entsprechenden Eigenschaften wahrgenommen. Nicht anders kann das Seiende Mensch als Dasein hinsichtlich spezifischer daseinsmäßiger Eigenschaften, aber beispielsweise auch als physisch-materielles Körperding betrachtet werden.

Dabei entnehmen wir nicht erst der Wahrnehmung, ob etwas aufgrund seiner Eigenschaften Zeug oder Ding ist, sondern umgekehrt zeigen sich die jeweiligen Eigenschaften nur unter Voraussetzung der entsprechenden Perspektive, unter Voraussetzung eines „vorgängigen" Verständnisses (vgl. 24: 99). Wir „verstehen [...] schon in gewisser

Weise, was Zeug und Ding besagt“ (24: 96). Wir verstehen sie im vorhinein hinsichtlich dessen, was sie als zuhandenes oder vorhandenes Seiendes charakterisiert: Sie sind uns in ihrer Zuhanden*heit* oder Vorhanden*heit* in einem unthematischen Wissen „erschlossen“ (SZ 69, 96; 24: 100). Insofern diese im Verständnis liegende Erschlossenheit erst die Möglichkeit eröffnet, etwas in der einen oder anderen Weise hinsichtlich ontischer Eigenschaften wahrzunehmen, zu entdecken, liegt in ihr die Bedingung der Möglichkeit der Entdeckbarkeit von Seiendem in ihren verschiedenen Hinsichten (vgl. 24: 101). In der Erschlossenheit liegt damit die Möglichkeit, sich überhaupt zu Seiendem zu verhalten. Dabei ist es nicht nur möglich zu sagen, die Weise des Entdeckens hänge ab vom vorgängigen Verständnis des Seienden als zuhandenen Gebrauchs- oder vorhandenen Naturdinges. Insofern es das Seiende ist, das korrelativ zu diesem Verständnis als das eine oder als das andere erschlossen ist und so erscheint, ist es, wenngleich nachgeordnet, auch möglich zu sagen, das Seiende bestimme durch seine Art den Modus seines möglichen Entdeckens (vgl. 24: 99).

Was Heidegger als Seinsart oder Seinsweise gegenüber den Weisen der Entdeckt- oder Erfaßtheit unterscheiden will, sind solche das Entdecken ontischer Eigenschaften bestimmenden Grundarten von Seiendem als Zuhandenes oder Zeug von der Seinsart der Zuhandenheit, als Vorhandenes von der Seinsart der Vorhandenheit und als menschliches Dasein von der Seinsart der Existenz. Zur „vollen Intentionalität“ gehört daher neben intentio und intentum „*das Verständnis der Seinsart des im intentum Intendierten*“ (24: 101; vgl. 102, 106). Seiendes ist stets in einer Seinsweise erscheinendes und erfahrenes Seiendes.

Die ontologischen Termini „Vorhandenheit“ und „Zuhandenheit“ enthalten dabei schon im Ausdruck ihren Sinn als Erscheinungsweisen, wie er ebenso in ihren ontischen Gegenstücken „Vorhandenes“ und „Zuhandenes“ liegt. Das gleiche gilt für den Terminus „Dasein“: Es sind relationale Ausdrücke, die einen spezifischen Bezug des Seienden zum Dasein ausdrücken. Zuhandenes ist Seiendes für einen praktisch-tätig darauf gerichteten Bezug, Vorhandenes für ein nicht praktisch oder technisch interessiertes bloß „betrachtendes Bestimmen“ (SZ 61), ein „Nur-hinsehen“ (SZ 69). Der Begriff des Daseins selbst dagegen drückt nicht einen Bezug zu etwas anderem aus, sondern zu sich selbst: Es ist ein Grundcharakter des Daseins, sich zu sich zu verhalten und darin in irgendeiner Weise für sich selbst „da“ zu sein (vgl. z.B. SZ 132f.). Was es heißt, daß Seiendes *ist*, sein Sein, wird aufgeklärt von der jeweiligen Weise her, wie es in einem Bezug zum Dasein von diesem verstanden ist. Dieses in *seinem* Sein ist verständlich aus

sich selbst, das heißt: daraus, wie es sich zu sich selbst verhält und darin sich selbst versteht. Etwas als seiend aufzufassen ist nicht die Erfahrung eines unterschiedslosen „es gibt“, sondern die Auffassung seiner in spezifischen Seinsarten, korrelativ zu dem im intentionalen Bezug darauf liegenden Seinsverständnis. Im technisch hantierenden Umgang erfahre ich Seiendes als zuhandenen, durch Geeignetheiten und Ungeeignetheiten bestimmten Gebrauchsgegenstand. In bloß betrachtender Einstellung zu Seiendem erfahre ich es als einfach vorhanden. Dasselbe Seiende kann so in unterschiedlichen Seinsweisen oder -arten erscheinen, korrelativ zu in verschiedenen intentionalen Bezügen liegenden unterschiedlichen Seinsverständnissen. In diesem Sinne lassen sich Seinsarten als Erscheinungsweisen bezeichnen.[39] Wie die Weisen des ontischen Erfaßt- oder Entdecktseins auch, stellen die verstandenen oder erschlossenen Seinsarten eine weder bloß auf die Seite des ‚Subjekts‘, noch bloß auf die des ‚Objekts‘ gehörige Zwischendimension dar: Sie charakterisieren das erfahrene Seiende, sind jedoch nicht dessen real-immanente Eigenschaften, sondern Korrelate eines Verstehens, *für* das Seiendes in seiner Seinsart erscheint.

Obwohl es sich bei Seinsarten, Heidegger zufolge, nicht um bloße Erfaßtheitscharaktere handeln soll, die das Seiende selbst unberührt lassen, ist also der Seinssinn von Seiendem nicht unabhängig vom Bezug auf das Dasein bestimmbar. Als phänomenologische vollzieht Heideggers ontologische Analyse sich im Rekurs auf das *Seiende im Wie seines Verstandenseins*.[40] Sie realisiert damit für die Ontologie die phänomenologische Grundeinsicht, daß Seiendes immer in intentionalen Bezügen gegebenes – Husserl –, sich darin in unterschiedlichen Weisen darstellendes Seiendes – Husserl, Heidegger – und nur als sich so darstellendes, erscheinendes zugänglich, erfahrbar ist.

---

[39] So auch Ernst Tugendhat: mit Seinsarten sind bei Heidegger Gegebenheitsweisen angesprochen (E. Tugendhat: Schwierigkeiten in Heideggers Umweltanalyse. In: ders.: Aufsätze 1992-2000. Frankfurt am Main 2001, S. 109-137; dort S. 121f.). Weil Sein jedoch keine ontisch-immanente Eigenschaft des Seienden ist und sich in seiner Bedeutung gar nicht anders als aus seiner Gegebenheit in intentionalen Bezügen aufklären läßt, besteht das Entweder-Oder – entweder Gegebenheitsweise oder Sein –, das Tugendhat sieht, nicht. Seinsarten stellen nicht etwas anderes als Erscheinungsweisen dar, sondern eine bestimmte Klasse von Erscheinungsweisen. Das ist keine Besonderheit der Heideggerschen, sondern liegt im Ansatz einer jeden phänomenologischen Ontologie, der sich als solcher bereits bei Husserl findet. Das „generisch Gleiche“ (vgl. ebd. 121), das erforderlich sei, um in allen Fällen von „Sein“ sprechen zu können, liegt, in der einheitlichen Hinsicht, aus der die Seinsarten ihre Bedeutung empfangen: in ihrem Bezugssinn auf das „Eine“ Dasein, bzw. darüber hinaus auf die Zeitlichkeit als den einheitlichen, aber in sich modifizierbaren „Sinn von Sein“; siehe hierzu Günter Figal: Das Eine, wenn es ist, ist Zeitlichkeit. „Einheit“ im Denken Martin Heideggers. In: Karen Gloy u. Enno Rudolph (Hrsg.): Einheit als Grundfrage der Philosophie. Darmstadt 1985, S. 338-354.

[40] Vgl. 17: 57f.: „Wenn Seiendes relativ auf die es erschließende Sorge befragt wird, soll nicht die Weise des Erfaßtseins, sondern gerade das Wie des freigegebenen Von-ihm-selbst-her-Begegnens des Seienden erforscht werden.“

Freilich ist damit noch offen geblieben, inwiefern es sich bei den Seinsarten nicht um bloße Erfaßtheitscharaktere oder doch um etwas ihnen Analoges handelt; inwiefern Seinsarten also einem identischen Seienden nicht, wie Erfaßtheitscharaktere, äußerlich sind, sondern es in seinem „An-sich-sein“ bestimmen (20: 268; SZ 71). Gerade einer phänomenologischen Ontologie scheint eine solche Unterscheidung gar nicht möglich zu sein. – Es wird sich zeigen, daß der Unterschied darin liegt, daß Seinsarten, genauer: die Seinsarten Zuhandenheit und Existenz, unhintergehbar sind und sich – was zunächst widersprüchlich klingen muß – durchhalten, obwohl die Seinsarten, in denen Seiendes sich zeigt und aufgefaßt wird, wechseln können. Diesen Wechsel nämlich denkt Heidegger als eine Art Überlagerung einer Seinsart durch eine andere, als Verstellung.

1.2.3 Seiendes „an ihm selbst“ und in Verstellung

Damit ist der dritte Typ von Erscheinungsweisen genannt, der für Heidegger von Bedeutung ist, das „verstellte“ oder „unverstellte“ Sichzeigen von etwas: Seiendes erscheint, wiederum je nach „Zugangsart“ zu ihm, als „Schein“, in dem es sich zwar zeigt, jedoch als etwas, „was es an ihm selbst *nicht* ist“, oder es zeigt sich „an ihm selbst“ (vgl. SZ 28, 36; 20: 211). Heidegger unterscheidet demgemäß zwei Begriffe von Phänomen. Neben einem weiten, der wie bei Husserl das Seiende im Wie seines Erscheinens meint, kennt er noch einen qualifizierten engen: Phänomen ist das Seiende, sofern es sich „an ihm selbst“, und das heißt „unverstellt“ zeigt (vgl. SZ 28). Zu „Phänomen“ in diesem Sinne ist „Verdeckung“ der allgemeine Gegenbegriff. Unter ihren Arten ist die Verstellung, die Verdeckung als „Schein“, diejenige, bei der „Täuschung und Mißleitung besonders hartnäckig sind“ (SZ 36). Sie ist die einzige, die im folgenden von Interesse ist. Weil, wie Heidegger meint, Seiendes sich sowohl im philosophierenden als auch im alltäglichen Verhalten normalerweise zunächst verstellt zeigt, gehört es zu seinem Begriff von Phänomenologie, daß sie Abbau von Verstellungen ist: Seiendes muß erst dazu gebracht werden, sich „an sich selbst“ zu zeigen (20: 111); Phänomene sind erst „zu gewinnen“ (20: 189). Phänomenologie vollzieht sich darum auf dem Wege der „Destruktion“ (59: 29-39, 178-186; NB 249; SZ § 6). Damit ist formal ein Verfahren des Rückgangs auf den Ursprung von etwas im Ausgang von dessen zunächst vorfindlicher, den Ursprung verdeckender Gestalt bezeichnet. Dabei ist die Verdeckung keine vollständige, sondern enthält selbst noch den Hinweis auf den Ursprung in sich. Die

spezifischen Unterschiede verschiedener destruierender Verfahrensweisen ergeben sich daraus, im Blick worauf dieser formale Begriff entformalisiert wird, d.h. von welcher Art das ist, was jeweils destruiert wird.

Seitens des subjektiven Korrelats der Verstellung hat diese destruierende Phänomenologie es nicht mit bloß ‚theoretischen' Erkenntnisintentionen zu tun; sie deckt vielmehr auch ein Interesse am Schein, an der Verstellung auf. Dieser Charakter greift jedoch insofern über den Fall des verstellten Sichzeigens von etwas hinaus, als Heidegger in *jedem* Akt ein ‚Interesse' wirksam sieht. Jeder Akt ist vom Sein des Daseins als „Sorge" her zu verstehen, d.h. in jedem Akt geht es dem Dasein um sein Sein. Wenngleich sich der praktisch-technisch interessierte Umgang mit Seiendem als Intendieren eines Seienden im Wie seines Intendiertseins beschreiben läßt und damit formal so, wie auch Husserl die Intentionalität faßt, so ist auf diese Weise doch das Wesen der Intentionalität unzureichend erfaßt, solange das Intendieren nicht als Verhalten des um sein eigenes Sein bekümmerten, besorgten Daseins begriffen wird. Auch ein theoretisches bloßes Erkennen soll als Form sorgenden Daseins aufgewiesen werden. Hier liegt einer der Hauptunterschiede zur Intentionalitätskonzeption Husserls. Auch Husserl kennt zwar praktisch-interessierte Willensintentionen (vgl. III/1: 221, 272, 339). Doch das Willensmoment ist hier nur aufgestockt auf den fundamentalen Erkenntnisakt des objektivierenden Setzens eines Gegenstandes. Während Intentionalität als solche bei Heidegger das Verhalten des an seinem eigenen Sein ‚interessierten' Daseins ist, gehört, wie sich noch genauer zeigen wird, ein im weitesten Sinne voluntatives Element bei Husserl nicht zum Begriff der Intentionalität, sondern ist etwas Zusätzliches. Was bei Husserl etwas Zusätzliches ist, gehört bei Heidegger zur Intention als solcher. Ein theoretisches bloß bestimmend-urteilendes Betrachten ist nicht die Grundform oder Grundlage der Intention, sondern konstituiert sich auf dem Boden der Sorge als sekundärer, nachträglicher Akt.[41]

[41] Der andere wesentliche Unterschied der Intentionalitäts-Konzeption Heideggers gegenüber der Husserls liegt in Heideggers Umkehrung des Verhältnisses von Intentionalität und Transzendenz: Nicht setze, wie bei Husserl, die Möglichkeit von Transzendenz voraus, daß das Bewußtsein oder Dasein intentional verfaßt ist und damit der Akt immer schon einen Gegenstand hat, der nicht der Akt selber ist, sondern diesen transzendiert, sondern umgekehrt: Transzendenz ermögliche Intentionalität (vgl. 24: 230, 249). Das eigentlich Transzendente ist dabei nicht das vom Dasein unterschiedene intendierte Seiende, sondern das Dasein selbst, es ist das „Transzendierende", das „Überschreitende" (vgl. 24: 423f.): Es ist „immer schon *aus sich herausgetreten*" (24: 241f.), insofern es sich mit der Verweisungsganzheit der Welt einen Horizont „vorgeworfen" hat (vgl. 24: 241f.), eine Struktur von Verweisungsbeziehungen, innerhalb derer es selbst als Worum-willen und das intendierte Seiende als Zuhandenes ihren ‚Ort' hat. Indem zuvor Welt verstanden und das Dasein damit über intendierbares Seiendes „hinaus" ist, kann das Dasein auf Seiendes, „mit dem wir es zu tun haben", und auf sich selbst als sich in bestimmter Weise verhaltendes Worum-willen mit konkreten Seinsmöglichkeiten „zurückkommen" (24: 235). Intentionalität als Verhalten

1.2.4 Wie ist Verstellung einer Seinsart durch eine andere Seinsart möglich?

Die angeführten Typen von Erscheinungsweisen betreffen nicht nur die Korrelation zu entsprechenden Zugangsarten zu Seiendem, sondern auch die Korrelation zwischen identischem Seienden und der Vielheit seiner Erscheinungsweisen: Dasselbe Seiende kann in verschiedener Weise erfaßt, dasselbe Seiende kann als Vorhandenes oder Zuhandenes intentional vermeint sein, und dasselbe Seiende kann sich „an ihm selbst" oder unter einem Schein zeigen.

Das heißt zugleich, daß die verschiedenen Erscheinungsweisen unter sich verschränkt sind. Dasselbe Seiende ist in irgendeiner Weise erfaßt oder entdeckt, dabei in einer bestimmten Seinsart aufgefaßt, und es zeigt sich dabei entweder an ihm selbst oder als Schein. Dabei bestehen zwischen den verschiedenen Typen bestimmte regelmäßige Beziehungen. Für eine Philosophie, die sich zum einen als Bekümmerung um das eigene Dasein versteht, zum anderen als Ontologie nach dem *Sein* des Daseins fragt, ist die Beziehung zwischen der Seinsart des Daseins und dessen sich verstellt oder unverstellt in seinem Sein Zeigen von entscheidender Bedeutung. Weil Sein aber immer „Sein eines Seienden" ist (SZ 9), muß ebenso nach einem nicht-verstellenden erkenntnismäßigen Zugang zum Dasein als Seiendem gefragt werden; dessen Sein zeigt sich eben nur als die Seinsverfassung *dieses Seienden*.

Zwei Formen von Verstellung von Seiendem in seinem Sein sind in Heideggers ontologischen Analysen von Bedeutung: die Verstellung des Seins des Daseins auf der alltäglich-vorphilosophischen Ebene und die generelle Herrschaft der Vorhandenheitsontologie auf der expliziten philosophischen. Beidesmal bedeutet die Verstellung eine Verdinglichung: Auf der vorphilosophisch-alltäglichen Ebene wird menschliches Leben verstanden wie ein zuhandenes „Gebrauchsding" (24: 96), also nach demselben Muster wie Tische und Stühle. Auf der philosophischen wird Seiendes ontologisch unterschiedslos als Vorhandenes aufgefaßt, Dasein ebenso wie Zuhandenes, mit der Tendenz, es dabei zu verdinglichen, zu verdinglichen nun nicht in dem weiten Sinn, in dem Heidegger auch das Zuhandene, das Zeug, als Gebrauchsdinge bezeichnen kann, sondern im Sinne bloßer physikalischer Gegenstände.

In diesen Fällen zeigt sich also Seiendes zwar, aber verstellt; es zeigt sich als Seiendes einer Seinsart, die ihm nicht als „eigenste" zukommt (vgl. NB 242), durch diese, bzw.

---

zu Seiendem setzt das „In-der-Welt-sein" des Daseins als apriorische Möglichkeitsbedingung voraus (vgl. SZ 52-63; 24: 229-247; siehe hierzu Carl Friedrich Gethmann: Verstehen und Auslegung. Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers. Bonn 1974, S. 32ff., 76ff.).

durch das ihr korrelierende Seinsverständnis verstellt. Weil Phänomenologie zum einen in einer philosophisch-ontologischen Tradition steht, die Heidegger als Verdeckungsgeschichte begreift, sie sich zum anderen als philosophisches Verhalten vom alltäglich-vorphilosophischen erst lösen muß und dieses in bestimmtem Sinne seinen Ausgangspunkt bildet, ist Phänomenologie darauf verwiesen, das von ihr thematisierte Seiende von seinen ‚ontologischen' Verstellungen auf vorphilosophischer und philosophischer Ebene allererst zu befreien.

Doch wie ist von Heideggers phänomenologischem Ausgangspunkt her eine Verstellung einer Seinsart durch eine andere überhaupt möglich? Aufgrund der Bindung der Seinsart eines Seienden an das Seinsverständnis sollte man meinen, daß mit einem Wechsel des im intentionalen Verhalten gelegenen Seinsverständnisses auch die Seinsart einfach wechselt. Daß, beispielsweise, das Dasein in seinem eigenen Sein sich verstellt zeigen kann durch eine andere Seinsart, setzt dagegen voraus, daß die einem Seienden als „eigenste" zukommende Seinsart im Wechsel auf es bezogener Seinsverständnisse irgendwie beharrt. Bei einem reinen Wechsel könnte gar nichts verstellt werden.

Weil aber grundsätzlich gilt, daß Sein sich nur bestimmt aus dem korrelierenden Seinsverständnis, scheint ein im Wechsel beharrendes Sein korrelativ so etwas wie ein beharrendes Seinsverständnis zu erfordern. Das mag zunächst befremdlich klingen, ist aber genau Heideggers Meinung. Bezeichnet man die unterschiedlichen intentionalen Bezugsweisen auf Seiendes als Perspektiven und Heideggers Konzeption dementsprechend als eine Art Perspektivismus, so handelt es sich bei ihm nicht um einen egalitären, sondern um einen hierarchischen Perspektivismus: Es gibt Perspektiven, die als ursprüngliche gegenüber anderen ausgezeichnet sind; dementsprechend gibt es auch ausgezeichnete Seinsarten. Nur so ist es möglich, unter Festhalten daran, daß Sein sich phänomenologisch nur bestimmen läßt im Rückgang darauf, wie es in einem intentionalen Bezug auf Seiendes gegeben ist, gleichzeitig aufrechtzuerhalten, daß es eine Seinsart gibt, in der ein bestimmtes Seiendes sich „an sich selbst" zeigt, im Unterschied zu seinem Sichzeigen in Verstellungen. Wo die Rede von Verstellung oder Schein ist – das liegt im Begriff –; ist darum stets eine Doppelheit angezeigt: des Seienden, wie es tatsächlich ist, und seiner sein tatsächliches Sein verstellenden Erscheinung: „Das Seiende ist nicht völlig verborgen, sondern gerade entdeckt, aber zugleich verstellt; es zeigt sich – aber im Modus des Scheins" (SZ 223, vgl. 36).

Die Ordnung der Perspektiven und der korrelativen Seinsarten ist im Sein des Daseins verwurzelt. Sie umfaßt sowohl die Weisen des Sichbeziehens auf anderes Seiendes als auch die Weise, in der ich mich auf mich selbst beziehe und als was ich mich dabei verstehe. Für das nicht-daseinsmäßige Seiende will Heidegger zeigen, daß es primär als Zuhandenes aufgefaßt wird, als Seiendes innerhalb eines technischen Umgangs.

Es ist ontologisch ursprünglich als Zuhandenheit bestimmt, während Heidegger die Vorhandenheit als eine sekundäre, abgeleitete Bestimmung begreift.[42] Phänomenologisch muß der Boden dieser Bestimmung im intentionalen Verhalten des Daseins gesucht werden. Er liegt in der fundamentalen Seinsbestimmung des Daseins als „Sorge" oder „Existenz": Das Dasein ist ein Seiendes, „dem es in seinem Sein wesenhaft *um* dieses Sein selbst geht" (SZ 84; vgl.12, 231). In allem Sichverhalten zu etwas geht es ihm zugleich um Möglichkeiten seines eigenen Daseinsvollzugs; es ist selbst das „eigentliche und einzige Worum-willen" (vgl. SZ 84), der eigentliche Zweck des Sichverhaltens zu etwas. Ein alltägliches, von Heidegger selbst herangezogenes Beispiel einer Seinsmöglichkeit, in dem es dem Dasein um sein Sein geht, ist etwa das sichere Unterkommen-können bei einem Unwetter (vgl. SZ 84). Eine solche Seinsmöglichkeit schreibt als Mittel zu ihrer Verwirklichung einerseits wiederum bestimmte Daseinsvollzüge vor, bestimmte instrumentelle Tätigkeiten des Herstellens eines Unterstandes nämlich. Zum anderen ist das Dasein dafür angewiesen auf anderes Seiendes, zu dem es sich ebenfalls als zu Mitteln verhält. Es verhält sich zu ihm als zuhandenem „Um-zu" um willen der Erreichung von Zielen (SZ 68). Weil das Dasein sich ursprünglich in der Weise der Sorge, des ‚es geht mir um mein Sein' zu sich als Worum-willen verhält, ist das primäre Verhalten zu Seiendem der technische Umgang und die Seinsart, in der Seiendes primär intendiert wird, die Zuhandenheit: „*sofern es ist*", läßt Dasein „Seiendes als Zuhandenes begegnen" (SZ 86; Herv. v. mir). Zuhandenheit ist die Seinsart, in der nicht-daseinsmäßiges Seiendes, gleich ob ‚Natur-' oder ‚Kulturgegenstände', primär erschlossen ist (vgl. SZ 70).

Die Reichweite von Heideggers Analyse wird nicht durch die für sie gewählten Veranschaulichungen – Gebrauch eines Hammers, Herstellung eines Schuhs – begrenzt auf den Bereich des im engeren Sinne handwerklichen Tätigseins. Sie trifft auf alles Verhalten zu, in dem etwas in seiner instrumentellen Funktion für etwas anderes, zur Her-

[42] Vgl. z.B. 56/57: 85; 21: 159; SZ 155ff. – Die folgende Darstellung orientiert sich in erster Linie an *Sein und Zeit*, wo die Heidegger seit der Vorlesung über *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* vom Kriegsnotsemester 1919 beschäftigende Analyse der Umwelt und des in ihr Begegnenden im wesentlichen ihre ausgereifteste Form gefunden hat.

vorbringung von ihm verschiedener Resultate aufgefaßt wird. Die Umsicht ist instrumentelles, technisches Wissen. Nicht-daseinsmäßiges Seiendes wird – auch wo ein bestimmter Verwendungszweck gar nicht bekannt oder überhaupt noch nicht gegeben ist – primär verstanden als Instrument zu etwas, zu irgendetwas. Die alltägliche Vernunft ist, auch über das jeweils bestimmte technische Wissen hinaus, instrumentelle Vernunft. Sie erschließt die Welt primär in instrumenteller Perspektive.

Heideggers Aussagen, es gehe dem Dasein in allen Verhaltensweisen „wesenhaft" um sein Sein selbst und es sei dabei „wesenhaft" angewiesen auf anderes Seiendes (vgl. SZ 87), behaupten also nicht nur, daß man sich in jedem Verhalten zu Seiendem zugleich in seinem eigenen Daseinsvollzug bestimmt. Das ließe sich nämlich auch von einem nicht-instrumentalistischen, Seiendes nicht als verwendbares Mittel verstehenden Bezug sagen: Auch wo ich einen Baum nicht als potentielles Baumaterial, sondern aus ästhetischem Wohlgefallen oder botanischen Interesse ansehe, bestimme ich mich in diesem Verhalten zum Seienden zugleich in meinem Daseinsvollzug, einfach indem ich mich so verhalte. Gegenüber solchen Möglichkeiten wollen Heideggers Analysen den primären Mittelcharakter, den Charakter eines Um-zu zeigen, in dem Seiendes erfahren wird: Es ist nicht zunächst bloßer „Weltstoff" (SZ 71), der sich dann unter beliebigen Aspekten auffassen ließe, sowenig wie der primäre Bezug auf Seiendes ein neutrales, ‚uninteressiertes' Intendieren, sondern wesenhaft „Besorgen" ist, besorgendes Verhalten zu Seiendem um willen des Daseins (20: 214; SZ 182). Diesem Verhalten korreliert ebenso wesenhaft Seiendes von der Art des Zuhandenen, des Instruments.

Ebenso wie das Verständnis des Seins des Daseins als Existenz unaufgebbar ist, weil ich mich in allem Verhalten immer auch zu meinem eigenen Sein verhalte, um das es mir darin geht, ist auch, weil unmittelbar in diesem Verhalten zu sich verwurzelt, das Verständnis des Seins nicht-daseinsmäßigen Seienden als Zuhandenheit prinzipiell unaufgebbar. Es bildet die mit dem Sein des Daseins selbst gegebene Grundperspektive auf nicht-daseinsmäßiges Seiendes. Wie die Seinsart des Daseins, die Existenz, ist sie kein bloßer Erfaßtheitscharakter des Seienden. Dieser kann in unterschiedlichen Bezugsweisen auf dasselbe Seiende wechseln. Sich überhaupt auf nicht-daseinsmäßiges Seiendes beziehen heißt dagegen wesentlich, sich auf Zuhandenes zu beziehen, ebenso wie sich zu sich verhalten heißt, sich als Worumwillen dieses Verhaltens, d.h. als Existenz zu verstehen. Obwohl nicht außerhalb eines intentionalen Bezuges, haben diese Seinsbestimmungen daher den Charakter des „An-sich-seins" von Seiendem (vgl. 20: 268; SZ

71).[43] Von diesen ‚primären Perspektiven' und korrelativen primären Seinsverständnissen sind andere Perspektiven und Verständnisse derivativ, und sie lassen sich nur als Derivate, also in ihrer Relation auf ihre an ihnen aufweisbare „ontologische Herkunft", in ihrem Sein aufklären (SZ 158). Verstellend sind solche Perspektiven, wenn sie und das in ihnen liegende Seinsverständnis nicht in ihrem derivierten Charakter erkannt sind, sondern beanspruchen, die Sache in ihrem „An-sich" zu erfassen.

Für eine philosophische Analyse bedeutet das, daß eine der Möglichkeiten, Seiendes explizit auf sein Sein hin zu analysieren und es dabei doch in seinem Sein zu verfehlen, ihren Grund darin hat, daß es im vorhinein schon in einem unangemessenen Verständnis, einer verstellenden Perspektive aufgefaßt wird: Dasein kann angesehen werden wie ein zuhandener Gegenstand, mit dem Zwecke erreicht werden; Dasein und Umgangsgegenstände können aufgefaßt werden als bloß vorhandene physikalisch bestimmte Dinge, ohne daß dabei bewußt ist, daß dies Seiende nicht in seinem eigentlichen Sein erfaßt ist.

Eine solche Verstellung kennzeichnet nach Heideggers Diagnose den herrschenden Zustand innerhalb der Philosophie, und das bereits seit der griechischen Antike: Seiendes wird unterschiedslos als Vorhandenes begriffen, in einem derivativen Seinsmodus, der jedoch nicht als solcher durchschaut wird. Das Vorhandene, an dem die Philosophie sich bei der Gewinnung ontologischer Kategorien orientiert, ist dingliches Seiendes, sei es als Gebrauchsding, sei es als bloßes physikalisches Ding aufgefaßt. Davon ist insbesondere auch die philosophische Thematisierung des menschlichen Lebens betroffen.

Als einen Vertreter dieser Verfallsgeschichte der Philosophie begreift Heidegger Husserl. Er stellt mit seinem phänomenologischen Ansatz, dem Rekurs auf die Korrelation von Gegebenheitsweise und Weise des Intendierens, aber zugleich das Mittel zur Einsicht in den Grund der Verstellung und damit die Möglichkeit zur Überwindung des Verfallszustands bereit (vgl. 17: 260f.). Deshalb mißt Heidegger der Auseinandersetzung mit Husserl, neben der mit Aristoteles als dem Anfang der Verstellungstradition, im Negativen wie im Positiven besondere Bedeutung bei.

Heidegger entwickelt seine Kritik von verschiedenen Ausgangspunkten. Einen von ihnen bildet eine Schwierigkeit, auf die Husserl selber hinweist, die er aber meint, ohne Revision des eigenen Ansatzes lösen zu können: die subjekttheoretische Paradoxie im Verhältnis von weltlich-realem und transzendentalem Bewußtsein. Heidegger erkennt dieser Paradoxie eine zentrale Rolle für Husserls Bestimmung des Gegenstandsfeldes

[43] Heidegger gebraucht den Ausdruck allerdings nur im Blick auf die Zuhandenheit, weil er in den Begriff des An-sich-seins weitere Momente aufnimmt, die auf das Dasein nicht zutreffen.

der Phänomenologie zu. Von dieser Schwierigkeit ausgehend, deckt er ihren Ursprung auf und gelangt auf diesem Wege zur Forderung nach einer Philosophie als nicht-theoretischer Wissenschaft.

2. Kapitel: Kritik der Theorie als Kritik theoretischer Einstellung

2.1 Husserls Paradoxon der Subjektivität als Anzeige eines Problems

In seiner 1936 erschienenen Abhandlung *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie* formuliert Husserl eine von ihm selbst so bezeichnete subjektphilosophische Paradoxie; sie lautet: „Wie soll ein Teilbestand der Welt, ihre menschliche Subjektivität, die ganze Welt konstituieren, nämlich konstituieren als ihr intentionales Gebilde?“ (VI: 183) Wenngleich dort nicht unter diesem Titel, findet dieselbe Paradoxie sich der Sache nach bereits dreiundzwanzig Jahre vorher in den *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* I. Sie lautet hier: „*einerseits soll das Bewußtsein das Absolute sein,* in dem sich alles Transzendente, also schließlich doch die ganze psychophysische Welt konstituiert, und *andererseits* soll das Bewußtsein *ein untergeordnetes reales Vorkommnis innerhalb dieser Welt* sein“ (III/1: 116). Mit Bezug auf die *Ideen* I und unter Verwendung Husserlscher Begrifflichkeit formuliert Heidegger in seiner Vorlesung über *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* von 1925: „Wie ist es überhaupt möglich, daß [...] das reine Bewußtsein, das durch eine absolute Kluft von jeder Transzendenz getrennt sein soll, zugleich sich mit der Realität in der Einheit eines realen Menschen einigt, der selbst als reales Objekt in der Welt vorkommt? Wie ist es möglich, daß die Erlebnisse eine absolute reine Seinsregion ausmachen und zugleich in der Transzendenz der Welt vorkommen?“ (20: 139) Von dieser Fragestellung, d.h. vom Versuch der Überwindung der subjektphilosophischen Paradoxie, sieht Heidegger die ganze Herausarbeitung des thematischen Gegenstandes der Phänomenologie, des Untersuchungsfeldes, in dem sie sich bewegt, bestimmt. – Was bedeutet diese Paradoxie, wie kommt sie zustande, und wie will Husserl sie überwinden?

2.1.1 Die Gewinnung eines Bodens zweifelsfreier Erkenntnis

In den *Ideen* I bestimmt Husserl als den Gegenstand der Philosophie die Welt, *insofern* sie von den Einzelwissenschaften erkannte ist (vgl. III/1: § 1). Weil deren Weise des Erkennens sich, wie Husserl meint, nicht grundsätzlich vom alltäglich-vorwissenschaftlichen Erkennen unterscheidet, kann all dies Erkennen ”natürlich” genannt werden. Er-

kenntnisakte sind, Husserl zufolge, subjektive, psychische Erlebnisse, denen erkannte Objekte gegenüberstehen, und hält man sich das vor Augen, so meldet sich die skeptische Frage: „Wie kann nun aber die Erkenntnis ihrer Übereinstimmung mit den erkannten Objekten gewiß werden, wie kann sie über sich hinaus und ihre Objekte zuverlässig treffen? [...] Woher weiß ich, der Erkennende, und kann ich je zuverlässig wissen, daß nicht nur meine Erlebnisse, diese Erkenntnisakte sind, sondern auch daß ist, was sie erkennen, ja daß überhaupt irgend etwas ist, das als Objekt der Erkenntnis gegenüberzusetzen wäre?“ (II: 20) Der skeptische Zweifel macht die Möglichkeit der Beziehung des Subjekts auf ein von ihm verschiedenes, ihm transzendentes Objekt überhaupt, die Möglichkeit transzendenter Erkenntnis und damit die Rechtmäßigkeit aller Urteile über transzendentes Seiendes fraglich (vgl. II: 24f.). Die von der natürlichen unterschiedene philosophische Erkenntnis ist diejenige, die nach der Möglichkeit von Erkenntnis überhaupt fragt, genauer: nach der Möglichkeit natürlicher transzendenter Erkenntnis, die von ihrem Gegenstand behauptet, ein vom Erkenntnisakt, vom Subjekt verschiedenes intersubjektiv zugängliches Objekt zu sein; es ist die Frage nach dem Verhältnis zwischen Subjektivem und Objektivem überhaupt als Erkenntnisbeziehung. In diesem Zusammenhang soll dann auch die Rechtmäßigkeit der Unterscheidung von triftiger und bloß prätendierter Erkenntnis aufklärbar sein, denn diese Unterscheidung hängt daran, daß es ein vom Erkennen selbst unterschiedenes, transzendentes Gegenständliches gibt, an dem Erkenntnis sich als triftige ausweisen kann (vgl. II: 22f.). Des weiteren hängt auch die Intersubjektivität der Erkenntnis daran, daß Erkenntnis es nicht nur mit sich selbst, ihrem Akt zu tun hat, sondern auf einen davon unterschiedenen Gegenstand bezogen ist, auf den auch andere Subjekte bezogen sein können, denen gegenüber dann Ausweisung von Erkenntnisansprüchen möglich ist.

Wenn alle natürliche Erkenntnis zweifelhaft geworden ist hinsichtlich ihrer prinzipiellen Möglichkeit, hinsichtlich dessen, daß sich bei ihr überhaupt mit Recht von Erkenntnis soll sprechen lassen können,[44] dann stellt sich die Frage, wie sich Philosophie als „Wissenschaft von der Erkenntnis überhaupt etablieren“ kann (II: 33). Denn als Wissenschaft soll sie ja selbst, einerseits, Erkenntnis sein; ihr darf aber, andererseits, „keine Erkenntnis als gegeben gelten“ (II: 33); sie darf aus der gesamten natürlichen, wissenschaftlichen wie vorwissenschaftlichen Erkenntnissphäre nichts als gültige Erkenntnis übernehmen (vgl. II: 24f.), weil diese prinzipiell fraglich ist. Wie soll eine solche Wis-

[44] Dabei ist auch die Geltung der Logik fraglich geworden, denn die logischen Gesetze sind der Erkenntnis insofern transzendent, als sie Gesetzlichkeiten *für* das Denken sind und als zu erkennende Norm jedem Denken gegenüberstehen (vgl. XVIII; II: 20f.).

senschaft dann anfangen können? Sie muß, darf sie keine vorgegebene prätendierte Erkenntnis übernehmen, sich ihre Erkenntnis selbst „geben“ (II: 33), eine Erkenntnis, die dem skeptischen Zweifel prinzipiell nicht unterworfen ist und die allein durch sich selbst, „absolut und zweifellos, jeden Zweifel an ihrer Möglichkeit ausschließt“ (II: 33). Weil jedoch die Sphäre natürlicher Erkenntnis prinzipiell diskreditiert ist, bedarf es der „Entdeckung einer neuen wissenschaftlichen Domäne“ (III/1: 65). Diese neue Domäne soll aber, das war der Ausgangspunkt der Husserlschen Überlegungen, gerade die Aufklärung der Möglichkeit der natürlichen Erkenntnis leisten, der Beziehung des Subjekts zu seinem Erkenntnisgegenstand. Die neue wissenschaftliche Domäne muß also die alte, natürliche irgendwie noch in sich enthalten und sie, was natürliche, auf transzendente Gegenstände gerichtete Erkenntnis gerade nicht tut, so zum Gegenstand gewinnen, daß sie hinsichtlich dessen untersuchbar wird, was sie als natürliche Domäne auszeichnet.

Das Verfahren, das dies leisten soll, ist die transzendentale Epoché: Einklammerung, Ausschaltung, Nichtmitmachen, nämlich der natürlichen Erkenntnisvollzüge, die statt dessen reflexiv vergegenständlicht und betrachtet werden. Eine neue Domäne ist mit diesem Schritt deshalb gewonnen, weil dabei auch und gerade dasjenige Moment der primären, natürlichen Einstellung nicht mitgemacht, sondern lediglich als solches betrachtet wird, das ihr spezifisches Charakteristikum ist: daß sie ihren Gegenstand implizit oder explizit als unabhängig vom Bewußtsein existierend beurteilt, ihn „setzt“; nicht mitgemacht wird, in Husserls Ausdruck, die „Generalthesis der natürlichen Einstellung“ (III/1: 61).[45] Das heißt nicht, daß die Existenz räumlich-zeitlicher realer Gegenstände bestritten würde, sondern daß die Reflexion sich eines eigenen Urteils enthält: die Existenz oder Nicht-Existenz realer Gegenstände bleibt dahingestellt. Jede transzendente Seinsannahme wird lediglich „eingeklammert“, außer Aktion gesetzt, „während sie in sich verbleibt, was sie ist“ (III/1: 63; vgl. 61-66). Die Reflexion auf die natürlichen Erkenntnisakte und ihre Gegenstände betrachtet diese allein, *insofern* sie und *wie* sie *bewußt* sind oder „erscheinen“, *wie* sie gegeben sind *in* Bewußtseinserlebnissen; sie betrachtet sie als Bewußtseinserscheinungen oder Phänomene. Mit ihnen ist die neue wissenschaftliche Domäne entdeckt, die aus der alten durch eine Änderung der Einstellung von der „natürlichen“ zu phänomenologischen entsprungen ist (vgl. III/1: 67): Dieselbe Welt ist bei der Reflexion auf Akte und ihr Gegenständliches Thema, aber be-

[45] Andere Seinsgeltungen sind auf diesen fundamentalen Sinn rückbezogene Modifikationen. Daß etwas „möglich“, „wahrscheinlich“, „zweifelhaft“ ist, heißt: es ist „möglich“, „wahrscheinlich“, „zweifelhaft *seiend*“ (vgl. III/1: 240f). Es sind Seinscharaktere, die „doxischen“ Modalitäten seitens der Intentio korrelieren, deren „Urform“, entsprechend dem fundamentalen Seinssinn, die „Gewißheit“ als unmodifizierte „Urdoxa“ oder „Urglaube“ ist; vgl. die Ausführungen in *Ideen* I, S. 238ff.

trachtet als Bewußtseinserscheinung, als Phänomen. Nur als Bewußtseinserscheinungen werden Gegenstände phänomenologisch thematisch, das heißt unter Ausschluß aller ihr Gegebensein im Bewußtsein transzendierenden Seinsannahmen.

Der phänomenologische Gegenstand ‚Welt' ist damit zur Welt im Bewußtsein und in Korrelation zu Bewußtseinsakten, Bewußtsein als das Ganze der Akte samt ihrer als Phänomene aufgefaßten korrelativen Gegenstände zum thematischen Gegenstand von Husserls Phänomenologie geworden.[46] Es ist „reines" Bewußtsein in dem Sinne, daß für das in ihm erscheinende Gegenständliche keine transzendente Existenz außerhalb dieses Bewußtseins-immanenten Gegebenseins selbst beansprucht wird.

Das hat auch Konsequenzen für den Status der Bewußtseinsakte selbst: In der Reflexion auf sie werden sie selbst betrachtet als bloße Gegebenheiten für das reflektierende Bewußtsein. Die Frage nach ihrer realen psychophysischen Existenz außerhalb ihres reflexiven Gegebenseins wird ebenso eingeklammert wie die Frage nach der Existenz des Gegenstandes des Aktes, denn in der Reflexion werden die Akte ihrerseits allein als Gegenstände von Bewußtseinsakten betrachtet, d.h. selber als Phänomene. Phänomenologische Reduktion auf die Immanenz des Bewußtseins heißt nicht: Reduktion auf das Psychische als einen Bereich natürlich-empirischer Tatsachen, für sich abgegrenzt *innerhalb* der Welt des natürlich-vorhandenen Seienden; vielmehr ist die Auffassung der Erlebnisse als natürlich-psychisch seiend selbst eine gegenüber dem Erleben transzendente Setzung. Das reine Erlebnis, die cogitatio als solche, ‚weiß' von einem solchen natürlich-psychischen Sein ihrer selbst nichts (vgl. II: 7; IX: 290-292).[47]

Die vermeinte Transzendenz des Gegenstandes des Aktes wird damit in die Immanenz des Bewußtseins eingeholt, was zur scheinbaren Paradoxie einer immanenten Transzendenz und zur Unterscheidung verschiedener Immanenz-Begriffe führt: Immanent ist

---

[46] Vgl. XIX/1: V. Untersuchung, Kap. 1 u. 2.

[47] Wenn Husserl sagt, die phänomenologische Reduktion verlasse „endgiltig den Boden der Psychologie, selbst der deskriptiven" (II: 7), so liegt darin eine Selbstkorrektur auch des eigenen Ansatzes: In der ersten Aufl. der *Logischen Untersuchungen* war die Phänomenologie noch als „deskriptive Psychologie" bezeichnet worden (S. 24), allerdings in sachlicher Unterscheidung von der „eigentlichen psychologischen, auf empirische Erklärung und Genesis abzielenden Forschung", weshalb Husserl auch schon hier (sich selbst) empfiehlt, „anstatt von deskriptiver Psychologie vielmehr von Phänomenologie zu sprechen" (S. 24). Einen Hauptzug der Umarbeitungen für die zweite Aufl. bildet demgemäß die Unterscheidung zwischen einer empirisch-deskriptiv verfahrenden, dabei jedoch nicht genetisch-erklärenden Psychologie und einer „reinen", das heißt phänomenologisch reduzierten Deskription (S. 357f., 360, Anm., 389, 411-413 [jeweils 2. Aufl.]; vgl. auch XXIV: 441) – Zum Verhältnis von Psychologie und Phänomenologie bei Husserl vgl. Walter Biemel: Husserls Encyclopaedia-Britannica-Artikel und Heideggers Anmerkungen dazu. In: Hermann Noack (Hrsg.): Husserl. Darmstadt 1973, S.282-315, bes. S. 283-305; Elisabeth Ströker: Einl. zu: Edmund Husserl: Fünfte Logische Untersuchung. Hamburg 1975, S. XVI-XXIII; dies.: Phänomenologie und Psychologie. Die Frage ihrer Beziehung bei Husserl. In: dies.: Phänomenologische Studien. Frankfurt a.M. 1987, S. 94-114; dies.: Husserls transzendentale Phänomenologie. Frankfurt a.M. 1987, S. 25-27.

dem Bewußtsein nicht nur der Akt als solcher, die cogitatio, sondern auch das „cogitatum“, sein Gegenstand, verstanden als Bewußtseinserscheinung. Immanent zwar nicht als realer – der wahrgenommene, erinnerte usw. reale Gegenstand ist nicht in einem Bewußtsein als einer Art für sich bestehenden Gefäßes enthalten, sondern ihm als realer transzendent –, wohl aber *als intentionaler*, das heißt *insofern er bewußt ist*. Intentional immanent heißt: immanent, insofern er *als Gegenstand eines Aktes*, *in* einem intentionalen Bezug auf ihn bewußt, gegeben ist. Insofern der intentionale Gegenstand aber als sein Gegenstand vom Akt unterschieden ist, ist er ihm transzendent: Er ist kein den Akt, die cogitatio, das Sichbeziehen als solches aufbauender „reeller“ Bestandteil, er ist dem Bewußtsein nicht „reell immanent“.[48]

Für den intentionalen Gegenstand als im Bewußtsein gegebenen und den korrelativen intentionalen Akt führt Husserl in den *Ideen* I terminologisch das Begriffspaar „Noema“ – „Noesis“ ein (III/1: § 87ff.).

Der Sinn der transzendentalen Epoché ist die Gewinnung eines Bodens zweifelsfreier Erkenntnis. Das reine Bewußtsein ist nun darum eine Region zweifelsfreier Erkenntnismöglichkeit, weil es nicht nur zweifellos ist, daß der Akt, auf den ich mich aktuell reflektierend beziehe, existiert (das Descartessche „cogito“), sondern ebenso sein intentionaler Gegenstand *als* dem Akt als solchem, dem cogito transzendente reine Bewußtseinserscheinung: Indem ich mich in der Reflexion auf diesen Gegenstand als Bewußtseinserscheinung richte, ist mir innerhalb der „Cartesianischen Sphäre“ (II: 71) des Bewußtseins mein Gegenstand „absolut gegeben“, gegeben nämlich, ohne daß ich überhaupt Bezug nehmen müßte auf ein Außerhalb des Bewußtseins (vgl. II: 35; III/1: 77f.). Die Reflexion deckt auf, daß mir mein Gegenstand, der bestimmte wahrgenommene Tisch, im Augenblick der Reflexion auf den „eben lebendigen“ Akt (III/1: 78), unzweifelhaft gegeben ist. Daß in der Wahrnehmung eines roten Hauses ein „Rotphänomen“, ein „Ausdehnungsphänomen“ usw. erscheint, aber ebenso „gerade dieses Haus“, ist daher so evident wie das Gegebensein des Aktes selbst, und ich kann „evident urteilend sagen: erscheinungsmäßig oder im Sinne dieser Wahrnehmung ist das Haus so und so, ein Ziegelbau, mit Schieferdach usw.“ (II: 72). Das gilt, selbst wenn sich im nachhinein herausstellt, daß ich einer Täuschung unterlegen war. Daran zeigt sich, daß, um eine Bewußtseinserscheinung zu haben, die reale Existenz des Gegenstandes gar nicht erfor-

[48] Vgl. II: 11f., 35, 74f.; XVII: 148. Den Ausdruck „reell“ führt Husserl ein zur Bezeichnung des transzendental reduzierten Aktes und seiner ihn aufbauenden Bestandteile, um den Gedanken einer dinghaften, dem reinen Bewußtsein transzendenten Realität auszuschalten Auf sie beziehen sich terminologisch die Ausrücke „real“ und „Realität“ (vgl. XIX/1: 399, Anm.; vgl. II: 5, 10f., 33-35, 55-57, 71-73; III/1: 77-79).

derlich ist: Es ist vorstellbar, daß das Ganze von Bewußtseinsakten und ihren korrelativen Bewußtseinserscheinungen in seiner Existenz unbetroffen bleibt von einer völligen „Vernichtung der Dingwelt“ (III/1: 104). Das reine Bewußtsein erweist sich als ein geschlossener Zusammenhang absoluten Seins, in seiner Existenz unabhängig von aller Realität, auch von der Existenz psychischer Bewußtseinsakte als realen Teilen des psychophysischen Weltzusammenhangs (vgl. III/1: 105).[49]

2.1.2 Die methodische Rolle der natürlichen Erfahrung

Aus zwei Gründen ist für die Gewinnung der durch eine neue Einstellung entspringenden neuen Region die natürliche Einstellung und die ihr korrelierende Welt des natürlichen, realen Seienden von entscheidender Bedeutung; erstens ist, wie schon erwähnt, die natürliche Erkenntnis und ihr Gegenstand, die Welt als erkannte, das Thema der erkenntniskritischen Aufklärung; zweitens vollzieht Husserl die Gewinnung der neuen Region des reinen Bewußtseins und seine Beschreibung auf dem Wege der Abgrenzung gegen das zunächst gegebene bekannte natürliche Ich, Bewußtsein oder Erleben. Will man dieses Verfahren der Abgrenzung kontrolliert anwenden, erfordert das die vorherige Beschreibung dessen, wovon das Neue unterschieden werden soll, eben des natürlichen Erlebens, gegeben in natürlicher Einstellung. Und ebenso ist der Methodenschritt der Epoché, durch den die neue wissenschaftliche Domäne gewonnen werden soll, angewiesen auf eine vorherige Beschreibung dessen, was einzuklammern ist: Daß in allen natürlichen erkenntnismäßigen Beziehungen zur Welt die Generalthesis der natürlichen Einstellung enthalten ist, weiß ich erst durch die Reflexion auf die natürliche Einstellung und ihr Korrelat, die „Welt im gewöhnlichen Wortsinn“ (III/1: 51; vgl. §§ 27 – 30; VI: §§ 28, 30 u. 50). Die „natürliche“ oder „psychologische“, um transzen-

[49] Husserls in den *Ideen* I vorgenommener Rückgang auf das Bewußtsein, der Ausbau der Phänomenologie zur Bewußtseinsphilosophie, liegt noch nicht im phänomenologischen Grundansatz als solchem, wie er zum ersten Mal in den *Logischen Untersuchungen* entwickelt wird. Der Ansatz bei der Korrelation von intentionalen Bewußtseinsweisen und gegenständlichen Erscheinungsweisen bedeutet zwar einen Rekurs auf subjektive konstituierende Leistungen. Er vollzieht aber noch nicht den Schritt in das Bewußtsein als der eigentlichen Region, in deren gegliederter Immanenz allein sich phänomenologische Untersuchungen vollziehen. Im phänomenologischen Ansatz bei der Intentionalität liegt zwar ein Rückgang auf das intendierende Subjekt, indem die Weise, wie Gegenstände sich zeigen, von dessen Weise des Sichbeziehens abhängen. Mit diesem Ansatz als solchem ist aber noch nicht der Gegenstand selber, ist noch nicht das „All der Dinge“ (VI: 145) als Bewußtseinsentität, als immanente Transzendenz gedacht. – Zu den verschiedenen Ansätzen, die Husserl zur Bestimmung seines phänomenologischen Programms unternommen hat, siehe Klaus Held: Edmund Husserl. In: Otfried Höffe (Hrsg.): Klassiker der Philosophie. Bd. 2: Von Immanuel Kant bis Jean-Paul Sartre. 2., verbesserte Aufl. München 1985, S. 428-447.

dentale Epoché, also um die Einklammerung von transzendenten Existenzansprüchen noch unbekümmerte Reflexion zeigt Subjekt und Welt erst in dem Charakter, in dem sie *dann* eingeklammert werden kann.[50]

Der gesamte zweite Abschnitt der *Ideen* I dient darum dazu, die phänomenologische Region des reinen Bewußtseins aus der natürlichen Wirklichkeit deskriptiv herauszuarbeiten.[51] Man muß sich klarmachen, daß am Gelingen dieser methodisch vorgängigen Beschreibung der ganze Erfolg der späteren Analysen hängt. Denn die Phänomenologie soll, obwohl sie ihre wissenschaftliche Domäne erst selbst gewinnen muß, ihren Gegenstand doch nicht erfinden, sondern soll in ihrem neuen Felde eine Aufklärung genau dessen leisten, was vorphänomenologisch bereits da ist.[52] Genau darauf ist die Phänomenologie mit ihrer Absage an alle „Konstruktion" verpflichtet. Deswegen bedarf es vor dem Schritt einer transzendentalen Aufklärung von Subjekt und Welt einer, in Heideggers Worten, rechten „Bereitung des phänomenalen Bodens" (SZ 50, Anm. 1), der „Gewinnung und Bestimmung des Ausgangsfeldes" (20: 130), aus dem die neue wissenschaftliche Domäne herausgearbeitet und gegen das sie abgegrenzt wird.[53]

Dem entsprechend beginnt Husserl in den *Ideen* I für den Aufweis des reinen Bewußtseins samt seiner reinen Bewußtseinskorrelate als neuer, phänomenologischer Region mit einer Beschreibung des „Menschen des natürlichen Lebens" und seiner alltäglichen „Umwelt" (III/1: 56). Ihrer bin ich mir primär in der Weise sinnlicher Wahrnehmung bewußt. Dasjenige, worauf ich dabei bezogen bin, erfahre ich als körperliches „Ding dort draußen", als ein „Gegenüber im Raume" (III/1: 208). Unter diesen Dingen nehme ich „auch animalische Wesen, etwa Menschen", wahr (III/1: 56). Wie anderes auch, erfahre ich sie als vorhandene Naturgegenstände (vgl. III/1: 58). Entscheidend für die Gewinnung der neuen phänomenologischen Region ist aber, wie mir im „natürlichen Leben" das Bewußtsein gegeben ist, denn in Abhebung davon wird sie gewonnen. Die „phänomenologische Fundamentalbetrachtung"[54] geht „von *dem* Ich, von *dem* Bewußt-

---

[50] Zum Unterschied von natürlicher und transzendentaler Reflexion vgl. XIX/1: 389; VII: 79, 82f., 120, 145.

[51] Vgl. §§ 27-30, 33-37, 39-46.

[52] Das betont Husserl besonders in der *Krisis*-Schrift: „Das Erste ist die schlicht gegebene Lebenswelt, und zwar vorerst so, wie sie als ‚normale', schlicht, bruchlos in purer Seinsgewißheit (also zweifellos) daseiende sich wahrnehmungsmäßig gibt. Mit der Etablierung der neuen Interessenrichtung und somit in ihrer strengen Epoché wird sie ein erster intentionaler Titel, *Index*, *Leitfaden* für die Rückfrage nach den Mannigfaltigkeiten der Erscheinungsweisen und ihren intentionalen Strukturen." (VI: 175)

[53] Vgl. P. Janssen: Edmund Husserl, S. 67f.; Eugen Fink: Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik. In: ders.: Studien zur Phänomenologie. Den Haag 1966, S. 79-156; dort S. 101-106; L. Landgrebe: Welt als phänomenologisches Problem. In: Der Weg der Phänomenologie, S. 41-62.

[54] So die Überschrift des 2. Abschnitts der *Ideen* I.

sein, *den* Erlebnissen aus, die uns in der natürlichen Einstellung gegeben sind“ (III/1: 67). Husserls Beschreibung lautet folgendermaßen: „Ich bin – ich, der wirkliche Mensch, ein reales Objekt wie andere in der natürlichen Welt.“ Meine Erlebnisse, meine „Akte sind, als zu diesem menschlichen Subjekte gehörig, Vorkommnisse derselben natürlichen Wirklichkeit“ (III/1: 67.) In dieser Weise bin ich mir natürlicherweise, „*vor aller Theorie*“, wie Husserl betont, gegeben (III/1: 52). Zwischen mir und anderen Objekten besteht also ontologisch kein grundsätzlicher Unterschied. Es sind allesamt „reale Weltvorkommnisse“ (III/1: 67) und mir in derselben Weise gegeben. Die Gesamtheit solcher weltlichen Objekte bildet keine bloße „Allheit“, sondern eine „Alleinheit“, zu einem Ganzen verbunden „durch eine universale kausale Regelung“ (VI: 29). Durch diese Verknüpfung bildet die Welt ein psychophysisches Ganzes, in das der reale Mensch als animal eingeflochten ist (vgl. III/1: 116-118).

Mit dieser Beschreibung ist der eine Teil der Paradoxie erreicht, und es ist gezeigt, aus welcher Aufgabenbestimmung der Phänomenologie und welchen methodologischen Überlegungen er erwächst. Der andere Teil der Paradoxie ergibt sich nach vollzogener Epoché bei der Analyse des reinen Bewußtseins, das heißt in der Auffassung aller Gegenständlichkeiten als Bewußtseinserscheinungen. Denn dabei zeigt sich, daß das natürliche, reale Seiende konstituiertes Seiendes ist, bloßes intentionales, sekundäres, relatives Sein, relativ auf das Sein des reinen Bewußtseins. Es ist für seine Existenz „*durchaus auf Bewußtsein, und zwar nicht auf logisch erdachtes, sondern aktuelles angewiesen*“ (III/1: 104), während das reine Bewußtsein zu seiner Existenz keines anderen bedarf, sondern absolut existiert (vgl. III/1: 104, 116).

Für die reale, empirisch erfahrbare Welt bedeutet das, daß, vom Standpunkt phänomenologischer Erkenntnisaufklärung aus, ihre Existenz prinzipiell zufällig ist und ihre Nichtexistenz trotz allen kontinuierlichen, zusammenstimmenden Fortgangs der Erfahrung „immerfort denkbar“ bleibt (V: 153). Die ganze reale Welt ist für das reine Bewußtsein ein aposteriorisches empirisches Faktum. Daß in der transzendentalen Epoché sich das Bewußtsein als reines zeigt, heißt darum auch, daß es strikten Sinnes außerweltlich ist. Die reale Welt steht dem transzendentalen, reinen Bewußtsein in ihrer Gegebenheitsweise der Realität als konstituiertes, in seiner Existenz abhängiges Seiendes gegenüber, ohne daß das reine Bewußtsein seinerseits in den realen Weltzusammenhang involviert wäre. Diejenige Welt, auf die das Bewußtsein als solches kraft seiner intentionalen Struktur bezogen ist, ist nicht die reale, die transzendental reduzierte Welt im Bewußtsein.

Das reine Bewußtsein, die konstituierende Subjektivität kann aber doch, wie Husserl sieht, keine andere sein als, irgendwie, die menschliche (vgl. VI: 183). Und mit dieser Verbindung der beiden Teile ergibt sich die genannte Paradoxie, daß das Bewußtsein einerseits ein Teil des psychophysischen Weltzusammenhangs ist, Objekt unter Objekten, und das heißt wie ein Objekt konstituiert, andererseits selbst alle Konstitution erst leisten soll.

Husserl sieht sich damit vor das systematisch zentrale Problem des Zusammenhangs von weltlich-realem und transzendentalem Subjekt gestellt. Heidegger begreift es als die für Husserls Konzeption entscheidende Schwierigkeit, in die die ganze „Herausarbeitung des phänomenologischen Feldes des reinen Bewußtseins“ eingespannt sei (20: 139; vgl. 130f.).

2.1.3 Husserls Lösungsversuche

Husserl will nun gerade in dem, was am Zustandekommen der Paradoxie maßgeblich beteiligt ist, in der Unterscheidung zwischen einer phänomenologisch-transzendentalen und einer natürlichen Perspektive, auch die Möglichkeit ihrer Auflösung sehen. Beide Perspektiven fallen nämlich nicht einfach auseinander, sondern erst die transzendentale erkennt die natürliche als solche und weist ihr erkenntnistheoretisch und dem in ihr erfahrenen realen Seienden ontologisch ihren Ort zu. Vom reinen transzendentalen Bewußtsein aus will Husserl so auch den Status der realen Welt einschließlich des natürlichen Subjekts und den Zusammenhang beider einsichtig machen: Das natürliche menschliche Subjekt ist als sekundäres, abhängiges Korrelat der transzendentalen konstituierenden Subjektivität zu verstehen (vgl. III/1: 119-121). Die Frage nach dem Zusammenhang beider stellt sich nicht als Frage danach, wie zwei selbständig bestehende Entitäten nachträglich zu einer Einheit gelangen können. Denn Realität, „sowohl Realität des einzeln genommenen Dinges als auch Realität der ganzen Welt, entbehrt wesensmäßig der Selbständigkeit. Es ist nicht etwas Absolutes und bindet sich sekundär an anderes, sondern es ist in absolutem Sinne gar nichts, es hat gar kein ‚absolutes Wesen‘, es hat die Wesenheit von etwas, das prinzipiell *nur* Intentionales, *nur* Bewußtes, bewußtseinsmäßig Vorstelliges, Erscheinendes ist“ (III/1: 106). Vom Standpunkt transzendentaler Aufklärung zeigt sich, daß es sich bei der Realität um ein unselbständiges Konstitutionsgebilde handelt: „Es ist ein Sein, das das Bewußtsein in seinen Erfahrun-

gen setzt, das prinzipiell nur als Identisches von motivierten Erscheinungsmannigfaltigkeiten anschaubar und bestimmbar – *darüber hinaus* aber ein Nichts ist.“ (III/1: 106) Das reine Bewußtsein hingegen existiert unabhängig von weltlich-realem Seienden „absolut“.

Die Paradoxie soll also als eine bloß scheinbare erwiesen werden, die nur besteht, solange transzendentale und natürliche Perspektive als gleichrangig nebeneinanderstehend betrachtet werden. Nur dann stehen auch reines Bewußtsein und weltlich-reales Seiendes als zwei „gleichrangige Seinsarten“ nebeneinander (III/1: 105). Die transzendentale Aufklärung durchschaut das tatsächlich herrschende Konstitutionsverhältnis zwischen reinem Bewußtsein und realer Welt: Die Realität, die vom Bewußtsein unabhängige Existenz, in der Welt und Seiendes in ihr natürlicherweise vermeint sind, ist selbst eine Gegebenheitsweise und als solche vom transzendentalen Bewußtsein konstituiert.

Dieser Lösungsversuch der *Ideen* wiederholt jedoch in Wahrheit nur dieselbe Schwierigkeit: Ist das natürlich-reale Subjekt in der Welt ein unselbständiges Korrelat, eine „Einheit transzendentaler ‚Konstitution‘“ (vgl. III/1: 119), ist es als das vom transzendentalen Subjekt Geleistete, Konstituierte nicht mit ihm identisch. Auch der Versuch, die Paradoxie aufzulösen durch die Unterscheidung eines transzendentalen, konstituierenden Subjekts, das nicht das konstituierte, und eines weltlich-realen, das nicht das konstituierende ist, behält beide als zwei Entitäten zurück, auch wenn beide von unterschiedlichem Seinssinn sind und die eine nur abhängiges intentionales Korrelat der anderen ist.

In der *Krisis*-Schrift, die sich derselben Paradoxie wie in den *Ideen* wieder stellt, wählt Husserl daher einen anderen Ausweg. Dieser Versuch liegt zwar später als Heideggers Kritik, doch aus konzeptuellen Gründen ist zu fragen, ob er tatsächlich einen Ausweg öffnet oder ob die Konsequenz, die Heidegger aus der Paradoxie zieht, gezogen werden muß. Husserl will hier transzendental-reines und natürlich-reales Bewußtsein als im Grunde dasselbe erweisen: Die natürliche Einstellung ist selbst eine transzendental konstituierende; ihr korreliert Seiendes vom Seinssinn der Realität. Doch indem ich natürlich eingestellt ganz den intendierten Gegenständen „hingegeben“ und nicht auf die subjektiven Erlebnisse gerichtet bin, in denen sie mir erscheinen, bin ich mir des Konstituiertseins ihrer Realität und des konstituierenden Leistens meines Bewußtseins nicht bewußt: „[...] in meinem naiven Selbstbewußtsein als Mensch, der sich in der Welt lebend weiß“, bin ich „zwar in Wahrheit transzendentales ego“, doch „für die ungeheure transzendentale Problemdimension blind. Sie ist in einer verschlossenen Anonymität.“

Die phänomenologische Aufklärung zeigt jedoch „die einseitig verschlossene natürliche Einstellung als eine besondere transzendentale“ (VI: 209) desselben Subjekts. Damit scheint die Schwierigkeit des in den *Ideen* unternommenen Lösungsversuchs vermieden: Es soll sich nicht um zwei Subjekte, konstituierendes transzendentales und konstituiertes reales, handeln, sondern um zwei Einstellungen desselben transzendentalen, konstituierenden Subjekts.

Doch auch hier wiederholt sich die subjekttheroretische Paradoxie nur: Es ist dasselbe Subjekt, dessen Seinssinn einmal der weltlicher Realität, einmal der transzendentalen Bewußtseins ist. Als reales Seiendes ist das Subjekt aber erstens Teil eines konstituierten Zusammenhangs; es ist so wiederum dasselbe Subjekt gleichzeitig als konstituierendes und konstituiertes bestimmt. Zweitens ist das reale weltliche Subjekt nicht bloß „blind“ für seine transzendentalen Leistungen; als naturales Ding, eingebunden in den realen, naturkausal bestimmten psychophysischen Weltzusammenhang, kann es solche Leistungen vielmehr gar nicht erbringen.

2.2 Heideggers Kritik

Heidegger hält die subjektphilosophische Paradoxie für unlösbar, solange man an Husserls Beschreibung des menschlichen Subjekts in der Welt festhält. Wird das menschliche Subjekt, „das Sein der Akte, das Sein des Psychischen“ als von derselben Seinsweise bestimmt wie natürliche Dinge im psychophysischen Weltzusammenhang, als „reales Weltvorkommnis im Sinne jedes Naturvorgangs“, „Naturding“ (20: 153, 156; vgl. 157), ist nicht erklärbar, wie dieses Subjekt andere Objekte, wie es Seiendes und Welt in ihrem Sein oder Sinn soll konstituieren können. Die Einführung eines zweiten, nicht natürlich-weltlichen, sondern außerweltlichen konstituierenden Subjekts, das außerhalb der Welt angesiedelt ist, ist dann zwingend, und das Problem des Zusammenhangs beider wird unvermeidbar.

Die Etablierung eines zweiten, außerweltlichen Subjekts ist aber dann gar nicht erforderlich, wenn das weltliche menschliche Subjekt nicht als real-naturales Objekt wie andere weltliche Objekte auch, bzw. wenn die Welt der natürlichen Einstellung nicht als „All der Dinge“ in einem psychophysischen Kausalzusammenhang bestimmt wird (VI: 145).

Das ist der Weg, den Heidegger einschlägt. Er sieht den Grund der Paradoxie nicht darin, daß überhaupt das Subjekt sowohl in der Welt als auch transzendental konstituierendes sein soll, sondern in der Bestimmung des „natürlichen" menschlichen Subjekts als naturales Objekt und seiner Welt als psychophysischer Dingzusammenhang. Heideggers Auseinandersetzung mit Husserl führt darum stets auf die Frage nach der Verfassung des Daseins in der Welt (vgl. insbes. GA 20; IX: 601f.) Denn wir hatten gesehen, daß der Erfolg aller transzendentalen Analyse im Felde des durch die Epoché gewonnenen reinen Bewußtseins abhängt von der Beschreibung der vorphänomenologischen natürlichen Sphäre. Heidegger erkennt, daß die Weichenstellung, die zum aporetischen Ergebnis der Husserlschen Subjektphilosophie führt, zum Dilemma zwischen der subjekttheoretischen Paradoxie und dem Auseinanderfallen von transzendentalem und weltlichen Subjekt in zwei geschiedene Entitäten, bereits auf der Ebene der Beschreibung des Subjekts in natürlicher Einstellung geschieht, des Menschen, wie ich ihn vor aller Theorie natürlicherweise erfahre (vgl. 20: 155). Sie geschieht mit der Beschreibung des Seins des Intentionalen, des Menschen, der durch Intentionalität bestimmt ist, als reales Weltvorkommnis, als objektiv vorhandenes psychophysisches Naturding. Durch eine Neukonzeption von natürlichem Subjekt und Welt soll darum die subjektphilosophische Paradoxie vermieden werden: Heideggers „Dasein" ist als solches „In-der-Welt-sein" zusammen mit anderem Seienden. Dabei stimmt er Husserl darin zu, „daß das Seiende im Sinne dessen, was Sie ‚Welt' nennen, in seiner transzendentalen Konstitution nicht aufgeklärt werden kann durch einen Rückgang auf Seiendes von ebensolcher Seinsart" (IX: 601[55]). Das Dasein ist zwar in der Welt zusammen mit anderem Seienden, doch es ist in seiner Seinsweise „total verschieden [...] von der alles anderen Seienden"; „der konkrete Mensch ist als solcher [...] nie eine ‚weltlich reale Tatsache', weil der Mensch nie nur vorhandenen ist, sondern existiert" (IX: 601f.). Damit besteht aber die Denkmöglichkeit, daß das Dasein dies andere Seiende, obwohl mit ihm in der Welt, in seinem Seinssinn konstituiert oder, mit Heideggers Nachfolgebegriff, „versteht". Es gilt daher „zu zeigen, daß die Seinsart des menschlichen Daseins [...] als diejenige, die sie ist, gerade in sich die Möglichkeit der transzendentalen Konstitution birgt" (IX: 601), um die Einführung eines zweiten, außerweltlichen Konstituierenden überflüssig zu machen. Dies soll die Fundamentalontologie des Daseins von *Sein und Zeit* leisten. Dem Dasein ist es wesentlich, sich in seinem eigenen Sein zu verste-

[55] Brief an Husserl v. 22.10. 1927; vgl. die Dokumentation dieser Auseinandersetzung bei Renato Cristin (Hrsg.): Edmund Husserl und Martin Heidegger: Phänomenologie (1927). Berlin 1999.

hen. Und es gehört gerade zum eigenen Sein des Daseins, sich zu anderem Seienden zu verhalten und dieses darin in jeweils spezifischem Sinne gemäß der wesentlichen Beziehung, in der es zum Dasein steht, in seinem Sein zu verstehen.

In der *Prolegomena*-Vorlesung faßt Heidegger seine Kritik an Husserls Bestimmung des natürlichen menschlichen Subjekts bündig zusammen: „das Sein der Akte wird im vorhinein theoretisch-dogmatisch bestimmt als Sein im Sinne der Realität von Natur. *Die Seinsfrage selbst bleibt unerörtert*." (20: 157) Auch wenn man, wie Heidegger ausdrücklich tut, zugesteht, daß „die Seinsfrage", auch nicht als Frage nach dem Sein des Menschen oder Daseins, nicht die Leitfrage Husserls, daß dies vielmehr das Problem einer erkenntnistheoretischen Weltaufklärung ist, orientiert am Ideal absoluten zweifelsfreien Wissens, trifft der Vorwurf doch die Sache Husserls. Denn wir hatten gesehen, daß der Erfolg aller transzendentalen Analysen im Felde des durch die Epoché gewonnenen reinen Bewußtseins abhängt von der Beschreibung der vorphänomenologischen natürlichen Sphäre. Das subjektphilosophische Dilemma, in das Husserl durch seine Beschreibung des natürlichen menschlichen Subjekts geführt wird, zeigt an, daß die ontologische Voraussetzung dieser Beschreibung falsch ist, der bei Husserl zwar nicht unausdrückliche, aber ohne weitere Erörterung leitende Begriff des Seins des Seienden in der Welt als natürlich-reales Gegenstand-sein, als dingliches Sein. Er zieht die aporetische Konsequenz nach sich.

2.3 Das Problem der theoretischen Einstellung

Was hat diese Kritik an Husserl nun aber mit Heideggers Philosophiebegriff zu tun, wenn Husserls philosophisches Leitproblem, die Möglichkeit einer erkenntnistheoretischen Weltaufklärung, orientiert am Ideal einer absoluten, zweifelsfreien Wissenschaft, doch ein anderes ist als Heideggers? Laufen beide dann nicht, trotz sachlicher Berührungspunkte, im wesentlichen einfach aneinander vorbei? – Das ist deswegen nicht der Fall, weil Heidegger für die subjektphilosophische Paradoxie, in die Husserl gerät, letztlich eine bestimmte Einstellung seiner Philosophie, eine Grundweise des Zugangs zu ihrem Gegenstand verantwortlich macht. Die Paradoxie führt damit von sich aus auf die Frage nach dem Philosophiebegriff, insofern Philosophie wesentlich auch durch ihre Methode in einem fundamentalen Sinne bestimmt wird, durch die Weise, wie sie sich zu ihrem thematischen Gegenstand verhält und einen Zugang zu ihm hat.

2.3.1 Husserls „natürliche Einstellung“

Husserls Versuch einer Aufklärung des natürlichen menschlichen Subjekts und seiner Welt führt zur subjekttheoretischen Paradoxie aufgrund eines Vorurteils hinsichtlich des Seins des Menschen in der Welt. Von Bedeutung für die Frage nach dem Philosophiebegriff ist nun nicht in erster Linie, daß Heidegger zeigt, daß man sich selbst und andere nicht primär „als Naturobjekt, das in der Welt vorkommt“ (20: 155), erfährt und damit die Möglichkeit einer sachlichen Alternative eröffnet, mit der sich das subjektphilosophische Dilemma soll vermeiden lassen. Sondern von Bedeutung für die Frage nach dem Philosophiebegriff ist vor allem, daß Heidegger als Grund für dieses Verkennen des Seins des Menschen – und also auch für Husserls subjektphilosophische Paradoxie – eine bestimmte Haltung, eine bestimmten Weise, sich auf etwas zu beziehen, identifiziert: die von Husserl so genannte „natürliche Einstellung“.

Einer bestimmten Einstellung oder Haltung korreliert regelmäßig ein spezifischer Seinssinn dessen, wozu man sich dabei verhält. Das ist, wie sich bereits gezeigt hat, Heideggers Weiterführung des phänomenologischen Grundgedankens Husserls, des Gedankens des Korrelationsapriori zwischen der Weise, sich zu etwas zu verhalten, und der das gegenständliche Wozu des Sichverhaltens charakterisierenden Gegebenheitsweisen. In bestimmten Grundweisen, sich zu etwas zu verhalten, liegen bestimmte Perspektiven, Seinsverständnisse, in denen Seiendes aufgefaßt wird. Es ist damit abhängig von diesen Verhaltensweisen und ihnen innewohnenden Perspektiven, als von welcher Seinsart Seiendes sich zeigt: Einen Stuhl kann ich als zuhandenen Umgangsgegenstand in seinen praktischen Qualitäten erfahren, aber auch als vorhandenes Ding in seinen physikalischen; einen Menschen als „Dasein“, d.h. hinsichtlich seiner spezifischen Weise, sich zu seinem Sein zu verhalten, aber auch z.B. „zoologisch“ (20: 155) als biologisches Lebewesen oder auch als bloßen physikalischen Gegenstand.

Allerdings sind die Perspektiven und damit die korrelativen Seinsarten, wie bereits ausgeführt, nicht beliebig und gleichrangig, sondern hierarchisch geordnet: Es gibt Perspektiven, in denen Seiendes sich in seinem An-sich-sein, seiner genuinen Seinsart zeigt, und Perspektiven, die es in seinem genuinen Sein verstellen. Diese Ordnung ist im Sein des Daseins selbst verwurzelt. Primär und prinzipiell unhintergehbar versteht man, wie Heidegger ausführt, sich selbst und andere Menschen nicht als vernunftbegabte belebte Dinge, sondern als „Dasein“, dem es in seinem Sein, seinem Verhalten um sein eigenes Sein, seinen eigenen Vollzug geht. Eine Betrachtung in „zoologischer“ oder

z.B. auch in physikalischer Perspektive, die sich der Deriviertheit dieser Perspektive nicht bewußt ist, „verstellt“ dessen Sein: Sie gibt, beispielsweise, eine physikalische oder „zoologische“ Bestimmung für das Sein des Daseins aus.

Eine solche Verstellung wirft Heidegger Husserls „natürlicher Einstellung“ zum zu untersuchenden Seienden vor. Diese Einstellung soll nicht nur der Gegenstand der Beschreibung, sondern auch deren eigene Vollzugshaltung sein: Husserl will im der transzendentalen Analyse vorlaufenden deskriptiven Methodenschritt, der der Phänomenologie ihren thematischen Gegenstandsbereich gewinnen soll, nicht nur den Menschen in *dessen* natürlichem Verhalten in der Welt beschreiben. Sondern er meint, diese Beschreibung auch *selbst in* natürlicher Einstellung zu vollziehen: „Wir beginnen unsere Betrachtungen als Menschen des natürlichen Lebens, vorstellend, urteilend, fühlend, wollend ‚*in natürlicher Einstellung*‘.“ (III/1: 56) Diese Betrachtung geschieht in der Haltung eines „meditierenden“ Nachvollzugs (vgl. III/1: 56), für den ich mich in mein eigenes natürliches Verhalten hineinversetze und aus der so vorgestellten, nachvollzogenen Perspektive heraus dieses Verhalten selbst beschreibe, ebenso wie die Welt, wie sie mir in diesem Verhalten begegnet.

Heidegger bestreitet jedoch die behauptete Natürlichkeit der beschriebenen und von Husserl selbst eingenommenen Haltung. Er sieht in ihr vielmehr „eine ganz bestimmte theoretische“ Einstellung: eine „naturalistische“ (20: 155). In dieser theoretisch-naturalistischen Einstellung werde Seiendes von vornherein unter der Perspektive der „Objektivität im Sinne des Gegenstandseins für eine Betrachtung“ (20: 173) und das so Gegenständliche als Ding aufgefaßt, nicht aber als Subjekt oder Bewußtsein, dessen Sein in seiner Intentionalität, seinem Sich-verhalten liegt, oder als um sein eigenes Sein besorgtes Dasein (vgl. 20: 174).

Husserls Beschreibung des Menschen in „natürlicher Einstellung“ und der darin erfahrenen Welt bestätigt Heideggers Kritik. Zufolge dieser Beschreibung stehe ich in natürlicher Einstellung vor dem „Ding dort draußen“ als „Gegenüber im Raume“, auf das ich „die Augen fixierend [...] gerichtet“ habe; wir „beschreiben [...] es und machen darüber unsere Aussagen“ (III/1: 208). Was mir so gegenübersteht, sind „körperliche Dinge in irgendeiner räumlichen Verteilung“. Unter ihnen nehme ich „auch animalische Wesen, etwa Menschen“, wahr (III/1: 56). Wie anderes auch, erfahre ich sie primär als vorhandene dingliche Objekte. Das gilt auch im Blick auf mich selbst: „Ich bin – ich, der wirkliche Mensch, ein reales Objekt wie andere in der natürlichen Welt.“ Darum sind

die intentionalen Akte, in denen ich auf Dinge, Objekte gerichtet bin, „Vorkommnisse derselben natürlichen Wirklichkeit“ (III/1: 67).

Husserl beansprucht, damit „ein Stück reiner Beschreibung *vor aller ‚Theorie‘*“ zu bieten: „Theorien, das sagt hier Vormeinungen jeder Art, halten wir uns bei diesen Untersuchungen streng vom Leibe.“ (III/1: 60) Heidegger zufolge ist jedoch, was Husserl unter „natürlicher Einstellung“ versteht, alles andere als natürlich. Es schließt vielmehr eine nicht-natürliche „theoretische Haltung in sich“ (20: 155). Und zwar deshalb, weil entgegen Husserls Absicht seine Beschreibung durchaus von einer „theoretischen“ Vormeinung geleitet wird, nur daß diese unausdrücklich bleibt: von der Auffassung des Menschen als eines wesentlich theoretischen Lebewesens, dessen Weltbezug in „natürlicher Einstellung“ primär erkennend-urteilender Natur ist. Das „natürliche Leben“ in der „Umwelt“ (III/1: 56) sieht Husserl von vornherein in einem theoretischen Aspekt: als ein distanziert „beschreibendes“, „vor“ Urteilsobjekten „stehendes“ Verhalten, nicht als ein praktisch-tätig, affektiv und wollend auf die Welt bezogenes.

Entgegen dem ersten Anschein bestätigt sich dies, wo Husserl dem Faktum Rechnung tragen will, daß wir alltäglicherweise auch praktisch mit Dingen zu tun haben, auf die wir affektiv, fühlend, wollend bezogen sind (vgl. III/1: 56). Husserl sieht durchaus, daß mir dementsprechend die Dinge alltäglicherweise auch nicht als bloße Körperdinge gegeben sind, sondern „unmittelbar“ als bestimmte „Gebrauchsobjekte“, ausgestattet nicht nur mit „Sachbeschaffenheiten“, sondern ebenso „mit Wertcharakteren, als schön und häßlich, als gefällig und mißfällig, als angenehm und unangenehm und dgl.“ (III/1: 58). Und auch andere Menschen erfahre ich nicht bloß als reale Objekte oder als eine Art animalischer Wesen, sondern als Freunde, Feinde usw. (vgl. III/1: 58). In diesem Sinne ließe sich weiterführen, daß ich in natürlicher Einstellung auch mich selbst nicht lediglich als ein vorhandenes Objekt unter anderen erfahre, sondern mich wollend, wertend, fühlend zu mir verhalte und mir also nicht nur als objektiver Bestandteil der natürlichen Wirklichkeit gegeben bin, sondern mit Wertcharakteren usw. versehen. Korrelativ zur Erfassung dieser intentionalen Gegenständlichkeiten analysiert Husserl darum auch „Gemüts- und Willensakte“ (III/1: 272) in „natürlicher Einstellung“ und durchaus nicht nur theoretische Urteilsakte.

So könnte es als ungerechtfertigte Verkürzung von Husserls Analysen erscheinen, wenn Heidegger die natürliche Einstellung als eine im wesentlichen theoretische Haltung verstehen will. Und anscheinend ist auch Husserls meditierend nachvollziehende philosophische Deskription nicht durchgehend verdinglichend. Denn andernfalls, so ließe sich

einwenden, könnte Husserl Seiendes gar nicht in seinem Gebrauchscharakter erfassen, ebensowenig wie Menschen als Freunde, Feinde und dgl. mehr.

Doch an Husserls Analyse voluntativ und affektiv involvierter Akte zeigt sich, daß er die „natürliche Einstellung“ auch in ihrem alltäglich-praktischen Aspekt im Kern als eine theoretische Haltung im Sinne eines erkennenden, urteilenden Bezugs auf Gegenständliches auffaßt. Und damit faßt er sie zugleich als verobjektivierend auf. Denn wenngleich Gemüts- und Willensakte nicht ein ausdrückliches, aktuales Urteil über die Existenz von Gegenständen fällen, so sieht Husserl in ihnen doch „axiologische“ Gegenständlichkeiten sich konstituieren, und das heißt Seiendes bestimmter Art. Insofern implizieren auch solche Akte einen „doxischen Gehalt“ (III/1: 272): Die Existenz dieser Gegenständlichkeit ist implizit mitgesetzt. „Potentiell“ sind darum auch Gemüts- und Willensakte „thetisch“, „objektivierend“ (vgl. III/1: 270, 272): Sie setzen implizit urteilend etwas als real existierendes Objekt.

Eben hierin, in der unausdrücklichen urteilenden „Setzung“ von Objekten als räumlich-zeitlich real existierend, sieht Husserl überhaupt das „Natürliche“ der „natürlichen Einstellung“. In ihr finde ich die „‘Wirklichkeit‘ [...] als daseiende vor und nehme sei, wie sie sich mir gibt, auch als daseiende hin“ (III/1: 61). Das geschieht nicht „in einem eigenen Akte“ neben anderen, d.h. nicht „in einem artikulierten Urteil über Existenz“, sondern ist etwas „während der ganzen Dauer der Einstellung [...] Bestehendes“ (III/1: 62).[56] Als „Generalthesis“, die die Realität der Welt im ganzen setzt, liegt ein unausdrückliches Existenzurteil allen einzelnen natürlichen Akt voraus.[57] Sie bildet ihren Boden, die fundamentale „Schicht“ jedes natürlichen Aktes (III/1: 272; vgl. 270f.). Zwar kann jedes auf bestimmtes einzelnes Gegenständliche gerichtete Existenzurteil bezweifelt werden, nicht aber die Realität der Welt überhaupt als des Inbegriffs der Gegenstände natürlicher Einstellung: „‘Die‘ Welt ist als Wirklichkeit immer da, sie ist höchstens hier oder dort ‚anders‘ als ich vermeinte, das oder jenes ist aus ihr unter den Titeln ‚Schein‘, Halluzination‘ u. dgl. sozusagen herauszustreichen“ (III/1: 61; vgl. 11; V: 145). Auf dem Boden dieses sich in jedem Akt wieder realisierenden, ihn als einzelnen jedoch übersteigenden impliziten Urteils trägt jedes in einem eigenen Akt abgehoben Wahrgenommene „den Charakter ‚da‘, ‚vorhandenen‘“ (III/1: 62). Die für

[56] Vgl. III/1: 61: „Ich finde beständig vorhanden als mein Gegenüber die eine räumlich-zeitliche Wirklichkeit“.

[57] Mit der „Generalthesis“ hat Husserl offenbar einen Wechsel der Perspektive vorgenommen, denn als durch meine Einstellung Gesetztes erfahre ich das mir gegebene Seiende in natürlicher Einstellung gerade nicht, sondern nehme es Husserls eigener Beschreibung zufolge als ohne mein Zutun, also auch ohne ein durch mich geschehendes Setzen, schon daseiend einfach hin.

jeden Akt mögliche Aktualisierung dieses Urteils macht daher lediglich etwas ausdrücklich, was nach Husserls Auffassung unausdrücklich zum Gehalt jedes natürlichen Aktes gehört. Darum bedeutet auch die „Potentialität" der in affektiv-voluntativen Akten gelegenen Objektivierung nicht, ein nicht-objektivierender Akt könne sich zu einem objektivierenden ‚wandeln'. Vielmehr macht auch hier die aktuale Objektivierung bloß das implizite Urteil über die reale, räumlich-zeitliche Existenz eines Objekts ausdrücklich.[58] Alle natürlichen Akte sind daher objektivierend, „Gegenstände ursprünglich ‚konstituierend'" (III/1: 272).

Weil das Natürliche der „natürlichen Einstellung" in dieser realen objektivierenden Setzung liegt, werden auch Wissenschaften *dann* in „natürlicher" Einstellung betrieben, wenn sie in ihren Urteilen die selbständige Existenz ihrer Gegenstände mitsetzen und sich so auf dem Boden der Generalthesis der natürlichen Einstellung bewegen.[59] Weil das natürliche Leben von vornherein als wesentlich theoretisches verstanden wird, deshalb kann umgekehrt auch Wissenschaft „natürlich" sein. Das ist auch der Fall bei einer „psychologischen Reflexion" (III/1: 67, 69; vgl. V, 145) auf Akte im Rahmen einer empirischen Psychologie, die ihren Gegenstand als etwas real Existierendes auffaßt, eingebunden in den psychophysischen Gesamtzusammenhang der natürlich-realen Wirklichkeit. Erst die Reflexion nach vollzogener transzendentaler Epoché, nach Einklammerung der Existenzüberzeugung ist nicht mehr „natürlich" (vgl. III/1: 67; IX: 290f.).[60]

Mit der gleichen Selbstverständlichkeit, in der er das natürliche Verhalten in der Umwelt als ein theoretisches, betrachtend-urteilendes beschreibt, faßt Husserl das gegen-

---

[58] Darum kann Husserl schließen, die „Herrschaft der Logik" und „zuletzt die des prädikativen Urteils" sei universal (III/1: 272).

[59] Weil diese Existenz-Überzeugung in ihnen wie im alltäglich-vorwissenschaftlichen Verhalten unbefragt, naiv gilt, bezeichnet Husserl sie auch als „dogmatisch" (III/1: § 26).

[60] Obwohl sie nicht reale, sondern „ideale" Gegenstände sind, gilt, was ihre Subjekt-unabhängige Existenz betrifft, für „logische Ideen" wie „Begriff", „Gegenstand", „Bedeutung", „Wahrheit", „Satz", „Tatsache", „Gesetz" usw. (vgl. XVIII, §§ 67-69; XIX/1: 13) in den *Logischen Untersuchungen* prinzipiell das gleiche: Ihr Gehalt und ihre Geltung sind nicht nur von psychologisch-empirischen Faktoren unabhängig, sondern von „Subjektivität überhaupt" (XVIII: 119); in keinem denkbaren Sinne ist es für die logischen Ideen in ihrer Geltung erforderlich, jemals gedacht zu werden (vgl. XVIII: 109, 136, 240; XIX/1: 97, 106, 110). Diese Unabhängigkeit soll zwar keine unabhängige Existenz „in einem topos ouranios oder im göttlichen Geiste" bedeuten (XIX/1: 106); es soll damit keine „metaphysische Hypostasierung" (XIX/1: 106) vorgenommen sein, durch welche die logischen Ideen zu dem realen Seienden gleichartigen quasi-realen Entitäten würden, lediglich an einen außerweltlichen Ort verlegt. Dennoch bilden sie einen Seinsbereich, den Seinsbereich desjenigen, dessen Sein in seiner von allem Denkvollzug unabhängigen objektiven Geltung als solcher besteht (vgl. XVIII: 136). Insofern sind die *Prolegomena zur reinen Logik* – so der Untertitel des ersten Teils der *Logischen Untersuchungen* – eine Theorie der Geltung der Logik in natürlicher Einstellung. – In der 1. *Logischen Untersuchung* wird das Sein der logischen Ideen – als einer Art „allgemeiner Gegenstände" – nicht selbst ausdrücklich in ihrem Gelten festgemacht. Gelten tun hier die *Urteile* über logische (bzw. mathematische) Gegenstände. Von der Geltung dieser Urteile her wird dann das Sein der ihnen korrelierenden Urteilsgegenstände bestimmt als allgemeiner, idealer, „‚wahrhaft seiender Gegenstand'" (XIX/1: 106; vgl. 109f.).

ständliche Korrelat dieses Verhaltens als materielle „körperliche Dinge“ (III/1: 56). In natürlicher Einstellung bin ich ursprünglich auf eine selbständig „mir gegenüber [...] daseiende Dingwelt“ gerichtet (III/1: 80). Im Ausgang von dieser Beschreibung in „natürlicher Einstellung“ zeigt die Analyse dieses Aktkorrelates die materielle „Dinglichkeit“ als die „Fundamentalschicht der natürlichen Welt“ (III/1: 80). Sie korreliert der Fundamentalschicht des natürlichen Aktes: Die reale Existenz, über die in natürlicher Einstellung geurteilt, die in der Generalthesis der natürlichen Einstellung implizit in jedem Urteil, in jedem Bezug auf Seiendes mitgesetzt wird, ist die Existenz physisch-materieller Dinge. Auf diese Fundamentalschicht ist „alles andere reale Sein *wesentlich* bezogen“ (III/1: 80).

Das heißt nicht nur, daß beispielsweise axiologische Gegenständlichkeiten, Gebrauchsgegenstände, Freunde und Feinde, um dies sein zu können, auch materiell existieren müssen. Sondern weil die Fundamentalschicht der natürlichen Welt als des „Alls der Dinge“ (vgl. V: 145) Fundamentalschicht eben *für* diese Einstellung ist, ist, was in dieser Einstellung gegeben ist, ontologisch primär materielles Ding. Freunde, Feinde, axiologische Gegenständlichkeiten, Gebrauchsgegenstände usw. werden primär als materielle Körperdinge erfahren, denen andere Charaktere – seelische, geistige, praktische, axiologische usf. – im Sinne ihres Erfahrenseins wie auch im ontologischen Sinne sekundär aufgestockt sind. Die Gegenstände natürlicher Einstellung sind ontologisch primär dinglicher Natur. Husserl kann darum im gleichen Sinne sagen, daß mir in natürlicher Einstellung „körperliche Dinge“ gegeben sind, wie auch, daß darin „wirkliche Objekte“ „für mich da sind“ (III/1: 56f.).

2.3.2 „Naturalistische“ und „personalistische“ Einstellung

Der Einstellung, die zu dieser Erfahrung und dann zu der entsprechenden Anthropologie führt – der Mensch als eine Art von Körperding mit den sekundären Schichten des Animalisch-Belebten und schließlich der Geistbegabtheit – wirft Heidegger vor, sie sei „ganz und gar *nicht* natürlich“, sondern „vielmehr eine *naturalistische*“ (20: 155). Mit ihr ist Husserls Anthropologie auch da die Richtung vorgegeben, wo er in Anerkenntnis dessen, daß es sich bei der in *Ideen* I beschriebenen „natürlichen Einstellung“ um eine naturalistische handelt, ihr – im *Logos*-Aufsatz und in *Ideen* II – eine nicht-naturalistische „personalistische“ an die Seite stellen will (vgl. IV: 294): Ursprünglich verhalten

wir uns im alltäglichen Miteinanderleben zueinander „in Gesinnung und Tat“ (IV: 295). Wir erfahren uns selbst und einander dabei unmittelbar als Psychisches und als Personen. Person, Persönlichkeit, Charakter etc. sind aber Einheiten, die „von prinzipiell anderer Artung sind als die Dinglichkeit der Natur“. Und obwohl der menschliche Körper eine „Einheit dinglicher Erscheinung“ ist,[61] erfahren wir ihn doch nicht als bloß physikalisches Ding, sondern unmittelbar als menschlichen Leib in sozialem Kontext: als Seiendes mit Bedeutung, das die Individualität einer Person intersubjektiv ausdrückt (vgl. IV: 297). Im alltäglichen Leben sind, wie Husserl klar ausspricht, beide natürliche Einstellungen, naturalistische und personalistische, nicht einmal nebengeordnet, sondern die personalistische ist die primäre und der naturalistischen übergeordnet.

Die Bestimmung des Personalen selbst verläuft nun jedoch in den von *Ideen* I vorgezeichneten Bahnen. Was Person ist, erfahre ich primär an mir selbst. Diese Selbsterfahrung wird dabei von Husserl wiederum im Sinne eines theoretischen, sich selbst betrachtenden Verhaltens interpretiert: Mich selbst als Person erfahre ich in der Einstellung einer „inspectio sui“ (IV: 296), als Betrachtung meiner selbst als des Trägers, des Subjekts, des Ich von cogitationes, Aktvollzügen. Wie schon in den *Ideen* I geschieht die personale Selbsterfahrung in der Haltung der „psychologischen Reflexion“ (III/1: 67) auf meine Erlebnisse.

Das Ergebnis dieser Reflexion in personalistischer Einstellung ist bereits von der in *Ideen* I zur Gewinnung der phänomenologischen Sphäre des reinen Bewußtseins durchgeführten Reflexion bekannt: Der personale Geist zeigt sich als unabhängig von der realen Natur existierend: „streichen wir alle Geister aus der Welt, so ist keine Natur mehr“ (IV: 297), denn der Geist ist es, der der Natur ihren Sinn als reale Natur verleiht. Ohne auffassenden Geist ist nichts im Sinne der Natur gegeben. „Streichen wir aber die Natur, so bleibt noch immer etwas übrig: der Geist als individueller Geist“ (IV: 297); Geist ist eine Einheit „von absoluten Bewußtseinszusammenhängen“ (IV: 301).

In *Ideen* I hatte dieses absolute Bewußtsein sich als das transzendentale und als ontologisch von aller Realität strikt getrennte Seinssphäre erwiesen. So hatte sich die subjekttheoretische Paradoxie ergibt, wie dasselbe Bewußtsein zugleich einerseits transzendentales und andererseits reales einer realen Person in der Welt sein könne, mit den bekannten – erfolglosen – Lösungsversuchen. Aufgrund des Lösungsversuches der *Ideen* I, der Unterscheidung von konstituierendem transzendentalen und konstituiertem realen Bewußtsein – der, wie wir sahen, in Wahrheit das Problem nur wiederholt – sieht Hus-

[61] Edmund Husserl: *Philosophie als strenge Wissenschaft*, S. 320.

serl jedoch in *Ideen* II diese Paradoxie nicht mehr auftreten. Die Betrachtung bewegt sich hier von vornherein innerhalb des von *Ideen* I vorgegebenen Rahmens der transzendentalen Konstitutionsforschung, deren Frage lautet: Wie geschieht die Konstitution der realen Welt durch die Leistungen des transzendentalen Bewußtseins? Der personale Geist ist der konstituierte Geist in der realen konstituierten Welt, wie sie sich in natürlicher Einstellung zeigt (vgl. 20: 168): Denn eine Weise der natürlichen Einstellung soll ja auch die personalistische sein. (Tatsächlich taucht aber die Paradoxie natürlich auch hier auf, indem der personale Geist in der konstituierten realen Welt sich in der Reflexion sogleich als absoluter und damit von der Seinsart des transzendentalen zeigt.)

Die reale konstituierte Welt, als deren Bestandteil der personale Geist betrachtet wird, ist aber diejenige, die in ihren Grundstrukturen in *Ideen* I in natürlicher Einstellung beschrieben worden ist. Das dort entwickelte Schichtenmodell der Realität wird für *Ideen* II insgesamt und damit auch der dortigen „personalistischen" Anthropologie zu Grunde gelegt: Die materiell-dingliche Natur bleibt die Fundamentalschicht, auf die das Animalische und als menschliches Spezifikum das Geistige aufgestockt sind. Das Personale, das, wie Husserl sieht, in personalistischer natürlicher Einstellung unmittelbar erfahren wird, wird ontologisch nun doch als Aufbau auf einem „'Untergrund'" begriffen (vgl. IV: 312), d.h. im Sinne der naturalistischen Einstellung; es wird ontologisch nicht aus der unmittelbar personalen Erfahrung entwickelt.

Die bei Husserl lebendige „Tendenz auf das Personale" (20: 173) als Korrelat einer ursprünglichen Erfahrung gerät so, wie Heidegger erkennt, unter die Herrschaft einer nicht natürlichen, sondern naturalistischen Einstellung, in der Seiendes als dingliches Objekt erfahren wird. In dieser Haltung wird auch das Sein der Person interpretiert. Sie „wird nicht als solches primär erfahren" (20: 173), sondern in der Seinsart „eines Dinges, *an dem* Verhaltungen vielleicht als ‚Annexe' sind, die aber nicht relevant für die Bestimmung des Seinscharakters dieses Seienden sind"; „durch diese sogenannte natürliche Einstellung wird gerade das spezifische Sein der Akte", und das heißt das menschliche Dasein als Sichverhalten, „verstellt" (20: 156).

2.4 Die Frage nach der philosophischen Methode

Das entscheidende Problem für die Frage nach dem Philosophiebegriff stellt sich für Heidegger damit folgendermaßen: Wenn es abhängt von der Weise, wie ich mich zu

etwas verhalte, in welcher Seinsart sich etwas zeigt, hierbei aber Verstellung möglich ist – wie muß sich dann eine nicht verstellende philosophische Analyse zu ihrem thematischen Gegenstand verhalten? Die Ausarbeitung eines Begriffs von Philosophie besteht wesentlich in der Gewinnung einer Zugangsweise, einer Methode, die nicht durch ihren eigenen Zugriff schon dasjenige verstellt, was sie erfassen will (vgl. 56/57: 109ff.; 58: 5, 94). Formuliert im Blick auf das als Thema der Philosophie vorausgesetzte Dasein oder menschliche Leben: wie muß sich eine nicht verstellende philosophische Analyse zum Dasein oder Leben[62] verhalten?

Daß Husserls vermeintlich natürliche, tatsächlich naturalistische Einstellung nicht geeignet ist, ist ein negatives Teilergebnis. Heideggers Husserl-Kritik führt jedoch weiter. Es ist nämlich nicht bloß der Naturalismus als solcher, gegen den sich seine Kritik richtet. Er erkennt in ihm vielmehr die Ausprägung einer theoretischen Einstellung, und dieser gilt die eigentliche Kritik (vgl. 56/57: 87ff.). Eine theoretische Haltung ist nämlich, wie Heidegger meint, als solche vergegenständlichend, verobjektivierend und unterliegt einem inneren Zug zur Verdinglichung dessen, was sie thematisiert.[63] Sie ist verantwortlich für die Auffassung des Menschen als eines realen Dinges und damit für Husserls subjekttheoretische Paradoxie. Wo Heideggers Kritik am grundsätzlichsten ist, gilt sie daher in methodologischer wie in sachlicher Hinsicht der Herrschaft theoretischen Verhaltens. Sachlich ist es die in Husserls vermeintlich natürlicher Einstellung liegende theoretische Haltung, die „das spezifische Sein der Akte“, und das heißt: das Sein des Bewußtseins als des phänomenologischen Untersuchungsfeldes, „verstellt“ (20: 156). Methodologisch schließt Heidegger sich zwar dem von Husserl formulierten Grundprinzip der Phänomenologie, dem „Prinzip aller Prinzipien“ an. Doch könne dieses Prinzip „nicht theoretischer Natur“ sein (56/57: 109). Heidegger erkennt dies einschlußweise schon in den *Ideen* I. Daraus, daß es hier heißt, am Prinzip aller Prinzipien könne „uns keine erdenkliche Theorie irre machen“ (III/1: 51), folgert Heidegger, es könne sich bei diesem selbst also nicht um „einen theoretischen Satz“ handeln (56/57: 109). Die Selbstverständlichkeit theoretischer Einstellung hindert Husserl jedoch, diese Konsequenz zu erkennen.[64]

---

[62] Oder auch zur „Selbstwelt“, wie es bis in die Vorlesung vom Sommersemester 1921 noch heißt (z.B. 58: 56ff., 89ff.; 59: 152, 165f., 61: 94f.).

[63] Vgl. z.B. 56/57: 87ff. Zum Unterschied von Gegenstand und Ding, Vergegenständlichung und Verdinglichung siehe unten 2.4.1.

[64] Vgl. hierzu Manfred Riedel: Die Urstiftung der phänomenologischen Hermeneutik. Heideggers frühe Auseinandersetzung mit Husserl. In: Phänomenologie im Widerstreit. Zum 50. Todestag Edmund Husserls. Hrsg. v. Christoph Jamme und Otto Pöggeler. Frankfurt am Main 1989, S. 215-233.

Die negative Antwort auf die Frage, in welcher Haltung sich eine nicht verstellende philosophische Analyse zum Dasein verhalten muß, lautet darum: es darf keine objektivierende, vergegenständlichende, und das heißt: keine theoretische Haltung sein.[65]
Was eine theoretische Einstellung als solche kennzeichnet, ist aus Heideggers Husserl-Kritik allerdings erst teilweise deutlich geworden. Zu klären ist außerdem, was Vergegenständlichung oder Verobjektivierung als Folge einer solchen Einstellung besagt und was einen Gegenstand ausmacht? Worin liegt ferner die der Vergegenständlichung immanente Tendenz auf Verdinglichung begründet, und was sind die Kennzeichen eines Dinges?

2.4.1 Theoretische Einstellung, Vergegenständlichung und Verdinglichung

Der theoretischen Einstellung sind zwei Grundzüge wesentlich. Erstens gehört zu ihr ein Unterbinden des im alltäglichen Umgang liegenden Selbstbezugs: Das theoretische Verhalten ist nicht auf das eigene „aktuelle Dasein als solches mitgerichtet“ (59:77; vgl. 75f.). Das theoretisch Intendierte wird nicht als um willen meiner Seinsmöglichkeiten, nicht in seiner „persönlichen“ Bedeutung für mich aufgefaßt (vgl. 58: 69, 209). So frei geworden von mir, läßt es sich in seinem Eigensein thematisieren (vgl. 58: 87). Dafür muß es aber, zweitens, zuvor als Seiendes ausdrücklich werden, thematisch in den Blick kommen. Beide Charakterzüge zusammengenommen bilden den Begriff des theoretisch-wissenschaftlichen Gegenstandes, des Vorhandenen als Objekt eines bloß betrachtend-urteilenden Verhaltens. Problematisch daran ist für Heidegger zweierlei: die mit dem Unterbinden der persönlichen Beziehungen zum Gegenstand einhergehende Selbstentfremdung des Daseins und die der Vergegenständlichung immanente Tendenz, ihren Gegenstand als Ding aufzufassen.

---

[65] Einige Belege hierfür: „In der Reflexion haben wir es [näml. das Erlebnis, F.T.] dastehen, sind darauf gerichtet, machen es zum Objekt, Gegenstand überhaupt. D.h. in der Reflexion sind wir theoretisch eingestellt. Alles theoretische Verhalten [...] ist ein entlebendes.“ (56/57: 100) – „Es ist die Grunderfahrung gewonnen, daß *Leben als solches* nie *Objekt* werden kann [...].“ – „Objektivierung und Subjektivierung sind Theoretisierungsweisen.“ (58: 145). – „Deshalb ist die methodische Grundhaltung der Phänomenologie eine ganz andere als die der Objektwissenschaft.“ (58: 237) – „Daher muß die Objektivierung, die theoretische Ausformung gewisser Lebensgestaltungen, von der Phänomenologie rückgängig gemacht werden.“ – „[...] reine Objektivität, ein Korrelat theoretischen Verhaltens. Damit ist aber abgewichen von dem Problem der Erfassung der Selbstwelt.“ (58: 244) Vgl. auch 56/57: 87ff., 109f.; 58: 138, 236f., 243; 59: 142f., 151f. Die Marburger Vorlesungen sind insgesamt weniger programmatisch und methodologisch gehalten als die frühen Freiburger, bestätigen deren Programm und methodologische Ausrichtung jedoch; vgl. z.B. 17: 2f., 269, 272; 20: 249-251; 21: 8-12, 415.

2.4.1.1 Unterbinden des Selbstbezugs in theoretischer Einstellung

In *Sein und Zeit* bildet die wissenschaftliche Betrachtung physikalischer Gegenstände das Paradigma theoretischen Verhaltens (vgl. SZ 361ff.). Die früheren Vorlesungen thematisieren zwar gleichfalls diese Form eines theoretischen Bezugs, doch untersuchen sie z.B. auch ein theoretisch-wissenschaftliches Verhalten zur Geschichte.[66] Darin hat man es freilich nicht mit einem ‚historischen Ding' zu tun, sondern etwa, Heideggers Beispiel, mit dem Ereignis der Reformation und der Persönlichkeit Luthers in ihrer geistig-religiösen Entwicklung. Um hier erfassen zu können, „was und wie es gewesen ist" (59: 76f.), bedarf es eines Verständnisses religiöser Phänomene. Der sich theoretisch Verhaltende ist hier insofern „persönlich" beteiligt, als seine eigene Einstellung zu religiösen Phänomenen ihm einen Zugang zum thematischen Gegenstand ermöglicht: Er muß, wie Heidegger meint, selbst ein Glaubender sein, am besten sogar Protestant (vgl. 59: 76f.). Die eigene vortheoretische Erfahrung verhilft zum Verständnis des historischen Sachverhalts.

Anders in der Extremform eines theoretischen Bezugs, die Heidegger in der mathematisierten physikalischen Naturwissenschaft verwirklicht sieht (vgl. 56/57: 85-90, 205). Ihr thematischer Gegenstand ist das pure materielle Ding, betrachtet hinsichtlich seiner gesetzmäßigen dinglich-physikalischen Eigenschaften. Gegenüber dem historischen Verstehen ist das Dasein hier in eingeschränkter Weise beteiligt. Gehen dort lebensweltliche, vortheoretische Erfahrungen in den theoretischen Bezug selbst mit ein, um den thematischen Gegenstand erfassen zu können, so ist lebensgeschichtliches Wissen in physikalischer Theorie nur erforderlich zum Verständnis der theoretischen Situation als solcher: Ich muß wissen, wie ich mich theoretisch verhalte. Doch bin ich dann im aktuellen Vollzug des Erfassens eines Dinges in seiner physikalischen Dinglichkeit auf lebensgeschichtliches Wissen nicht mehr angewiesen. Das heißt zugleich: es spielen, anders als im historischen Verstehen, auch solche Erfahrungen keine Rolle, die mich in meiner lebensgeschichtlich gewordenen Individualität prägen. Das individuelle „historische Ich wird ent-geschichtlicht bis auf einen Rest von spezifischer Ich-heit als Korrelat

[66] § 76 von *Sein und Zeit* untersucht zwar den *existenzialen Ursprung der Historie aus der Geschichtlichkeit des Daseins*, trägt jedoch für das Problem der Vergegenständlichung durch theoretisch-wissenschaftliche Haltung wenig aus. Ziel des Paragraphen ist vor allem, „die Geschichtlichkeit des Daseins und ihre Verwurzelung in der Zeitlichkeit noch deutlicher ans Licht" kommen zu lassen (SZ 392). Der ganze Paragraph hat zudem den Charakter eines Exkurses, während die Physik durchgängig das Leitbild eines theoretisch-wissenschaftlichen Verhaltens abgibt. – Zum Thema „Heidegger und die Wissenschaft" siehe Rainer A. Bast: Der Wissenschaftsbegriff Martin Heideggers im Zusammenhang seiner Philosophie. Stuttgart-Bad Cannstatt 1986.

der Dingheit“ (56/57: 89), idealerweise nicht unterschieden von einem beliebigen anderen Ich.[67]

So sehr sich geschichtswissenschaftliches Verstehen einer historischen Biographie von physikalischer Forschung unterscheidet, kommen sie doch in einer bestimmten Haltung zu ihrem Gegenstand überein: Beidesmal ist der Bezug zum eigenen Lebensvollzug „abgeschnitten“.[68] Abgeschnitten in dem Sinne, daß das Erfahrene nicht mehr, wie im vortheoretischen Verhalten, daraufhin angesehen wird, was es für mich, was es für diesen Lebensvollzug bedeutet, sei es hinsichtlich technisch-praktischer Interessen, sei es hinsichtlich persönlicher, z.B. religiöser, Überzeugungen und dgl. All dies wird suspendiert zugunsten eines „bloßen *Hinsehens*“ (vgl. NB 241). Das gilt auch da, wo der Rückgriff auf vortheoretische, lebensweltliche Erfahrungen zum Verständnis eines wissenschaftlichen Gegenstandes vonnöten ist: Die Erfahrungen fungieren hier als Zugangsbedingung zum wissenschaftlichen Gegenstand, doch bleibt die mögliche („existenzielle“) Bedeutung des wissenschaftlich Thematisierten für das eigene Dasein ausgeklammert. Das Unterbinden des Bezugs auf das an seinem eigenen Vollzug interessierte Dasein charakterisiert das theoretische Verhalten als solches.

Es ist wiederum insbesondere Husserls Philosophie, die Heidegger die phänomenale Anschauung für das Unterbinden des mitgerichteten Selbstbezugs im theoretischen Verhalten liefert. Doch handelt es sich dabei nicht um eine Husserlsche Spezialität. Auch an Natorp und anderen demonstriert Heidegger diesen theoretischen Charakter. Husserl artikuliert jedoch mit besonderer Deutlichkeit, was überhaupt im Sinne eines theoretischen Verhaltens liegt, und zwar auch dann, wenn dieses Verhalten sich auf uns selbst richtet: Auch im theoretischen Bezug auf uns selbst sind wir „unbeteiligte Zuschauer“.[69]

---

[67] In diesem Sinne kann Heidegger sagen, „bin ich“ dieses Ich „gar nicht mehr“ (56/57: 73f.).

[68] 58: 209; andere Heideggersche Formulierungen desselben Sachverhalts lauten: Der theoretische Bezug ist „in keiner Weise selbstweltlich gerichtet. Im Gegenteil, es ist gerade die immanente Forderung dieses Bezugs, jede selbstweltlich gerichtete Tendenz von sich frei zu halten.“ (59: 76) – Daß im theoretischen Verhalten nicht „das eigene konkrete Dasein irgendwie mitgehabt wird“ (59: 75), liegt im eigenen Sinn dieses Verhaltens als solchem; „der erfassende, erkenntnismäßig verstehende objektivierende Bezug trägt nichts davon in sich derart, daß dieser Bezug nach seinem eigenen Bezugssinn irgendwie auf dieses aktuelle Dasein als solches mitgerichtet wäre“ (59: 77). – Die „Selbstwelt“ spielt „überhaupt keine Rolle mehr“. „All die reichen Bezüge zur Selbstwelt sind unterbrochen“ (58: 77). – „Ich kann die genannten Erfahrungen (als persönliche) gewissermaßen von mir abstoßen, meine persönlichen Beziehungen zu ihnen abbrechen [...]. Meine Beziehungen zum Erfahrenen sind abgeschnitten. [...] Allen Erfahrungen kann das geschehen, daß sie kein Verhältnis mehr zur Selbstwelt haben.“ (58: 209). – „Jeder Lebensbezug ist unterbunden. Ich bin völlig frei von jedem Lebenszusammenhang“ (56/57: 213). In diesem Sinne kann Heidegger die theoretische Einstellung auch als „entlebend“ bezeichnen, denn das „faktische Leben“ wird „der eigentlichen lebendigen Möglichkeit seines faktisch lebendigen Vollzugs beraubt“ (58: 77f.).

[69] I: 39; vgl. 37; VI: 242 heißt es, der „phänomenologische Psychologe“ „etabliert in sich selbst den uninteressierten Zuschauer und Erforscher seiner selbst wie aller anderen“.

Durch das Abschneiden des Selbstbezugs ist das theoretische Verhalten allerdings lediglich negativ, durch das Fehlen von etwas bestimmt. Das „bloße Hinsehen“ wäre aber falsch verstanden, wollte man in ihm nur den Rest eines existenziell-praktisch interessierten vortheoretischen Lebensvollzugs erkennen. Das Hinsehen wird vielmehr „selbst ein eigenständiger Umgang“ (NB 241), eigenständig, das heißt ohne bloßes Moment oder Mittel innerhalb eines praktisch-technischen Verhaltens zu sein. Dieser eigenständige Umgang „vollzieht sich als hinsehendes Bestimmen und kann sich organisieren als Wissenschaft“ (NB 241). Deren Zweck liegt demnach im Erkennen einzig um der Erkenntnis willen, ohne daß damit eine weitere Absicht verbunden wäre: „In der Sorge des Hinsehens [...] ist die Welt da, nicht als Womit des verrichtenden Umgangs, sondern lediglich in der Hinsicht auf ihr *Aussehen*.“ (NB 241) Sehen, wie die Welt aussieht, ist Zweck von Wissenschaft. Damit ist sie theoretischen Charakters.

Man könnte versucht sein, in *Sein und Zeit* ein Abrücken von dieser Auffassung zu erkennen, wenn es dort heißt, theoretische Forschung sei „nicht ohne ihre eigene Praxis“ (SZ 358; vgl. 25: 25), indem z.B. die Archäologie auf Ausgrabungen angewiesen sei, die Beobachtung am Mikroskop auf das Anfertigen von Präparaten und die abstrakte Ausarbeitung von Problemen ebenso wie die Fixierung gewonnener Einsichten auf die Handhabung von Schreibzeug. Den naheliegenden Einwand, dergleichen stehe „nur im Dienst der reinen Betrachtung, des untersuchenden Entdeckens und Erschließens der ‚Sachen‘ selbst“ (SZ 358), führt Heidegger auffallend distanziert an, nicht, so, als spräche er hier in eigener Sache: „Man wird geltend machen ...“. Und auch daß Heidegger in *Sein und Zeit* von der „Genesis“ des theoretischen Verhaltens aus dem praktisch-technischen spricht (vgl. SZ 356ff.), von einem derivativen Verhältnis also, scheint dem Gedanken der Eigenständigkeit des Theoretischen zu widersprechen. So scheint *Sein und Zeit* offen zu lassen, wo „die ontologische Grenze zwischen dem ‚theoretischen‘ Verhalten und dem ‚atheoretischen‘ verläuft“ (SZ 358), ja sogar in Zweifel zu ziehen, ob es eine solche Grenze überhaupt gibt und ‚Theorie‘, mithin Wissenschaft, nicht vielmehr nur eine andere, von der ursprünglichen abgeleitete Form von Praxis ist.[70]

Tatsächlich läßt *Sein und Zeit* das Verhältnis von theoretisch-wissenschaftlichem und vortheoretisch-lebensweltlichem Verhalten in verschiedener Hinsicht unbestimmt. Der hier einschlägige § 69 b), *Der zeitliche Sinn der Modifikation des umsichtigen Besorgens zum theoretischen Entdecken des innerweltlich Vorhandenen*, beabsichtigt bloß

[70] Nämlich „wissenschaftliche“ statt „lebensweltliche“, wie Carl Friedrich Gethmann meint (Der existenziale Begriff der Wissenschaft. Zu *Sein und Zeit*, § 69b. In: ders.: Dasein: Erkennen und Handeln. Heidegger im phänomenologischen Kontext. Berlin 1993, S. 169-206, hier S. 184).

eine „erste Kennzeichnung“ der Genesis des Theoretischen aus der technisch-praktischen Umsicht (SZ 361). Eine Reihe aufgeworfener Fragen bleibt unbeantwortet. Zumindest die nach dem theoretisch-kontemplativen oder aber technisch-praktischen Charakter von Wissenschaft findet jedoch eine Antwort in den auf *Sein und Zeit* folgenden Vorlesungen vom Sommersemester 1927, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, und vom Wintersemester 1927/28, *Phänomenologische Interpretationen zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. Beide gehören noch zum ursprünglichen Programm von *Sein und Zeit*.[71] Heidegger greift in diesen Vorlesungen die Frage nach dem Verhältnis von wissenschaftlichem und vorwissenschaftlichem Verhalten und nach dem Wesen von Wissenschaft wieder auf. Er beantwortet sie der Sache nach so, wie bereits im *Natorp-Bericht*: „theoretisch-wissenschaftliches Verhalten“ ist „*bloßes* Hinsehen und Betrachten“ (25: 25), „Enthüllen des Seienden einzig um des Seienden in seiner Enthülltheit willen“. Es „fallen alle Abzweckungen des Verhaltens fort, die auf Verwendung des Enthüllten und Erkannten zielen, es fallen all jene Grenzen, die das Untersuchen in geplanter technischer Absicht beschränken.“ (25: 26; vgl. 24: 455) Wissenschaften mögen für ihre Durchführung unumgänglich auf technische Vorkehrungen und Hantierungen angewiesen sein, diese haben aber doch nur unterstützenden Charakter. Sie dienen der Ermöglichung eines Erkennens um der Erkenntnis willen, eines bloßen Sehenlassens. Wissenschaftliches Verhalten, anders gesagt, ist kontemplatives Verhalten. Als theoretisches Verhalten ist es allerdings wesentlich noch anderes: Wissenschaft ist Kontemplation, dadurch allein aber noch nicht zureichend bestimmt. Nicht zureichend bestimmt ist sie, weil sie Theorie ist, Theorie nach Heideggers Verständnis aber – so wollen es wenigstens die *Phänomenologischen Interpretationen zu Kants Kritik der reinen Vernunft*– begrifflich nicht in Kontemplation, in bloßer Schau aufgeht,[72] sondern Schau einer besonderen Form ist: Sie ist vergegenständlichende Kontemplation.

[71] Vgl. den *Aufriß der Abhandlung* SZ § 8.

[72] Heideggers Verständnis von Wissenschaft ist demnach, anders als Carl Friedrich Gethmann meint, kein pragmatistisches. Gerade die von Gethmann herangezogenen *Phänomenologischen Interpretationen zu Kants Kritik der reinen Vernunft* bezeugen das eindeutig, nicht zuletzt da, wo es heißt: „Ebensowenig ist ein bloß beschauliches, kontemplatives Verhalten *schon* ein theoretisches.“ (25: 25, Herv. v. mir, F.T.) Denn damit ist der kontemplative Charakter von Wissenschaft nicht etwa bestritten – so Gethmanns Interpretation –, sondern im Gegenteil bestätigt: Wissenschaft ist Kontemplation, doch liegt darin nicht ihr einziges Wesensmerkmal. Es kann auch keine Rede davon sein, Heidegger setze sich „von einem Wissenschaftsverständnis ab, das auf der Unterscheidung von Theorie und Praxis beruht“ (Gethmann, a.a.O. S. 184). Heidegger nennt Wissenschaft nicht nur ausdrücklich theoretisch, er beschreibt sie auch als theoretisches, von Praxis – genauer: von Technik und technischem Wissen unterschiedenes Verhalten, dem Technik nur als Mittel zu seiner Ermöglichung zugeordnet ist. Das setzt die Unterscheidung von Theorie und Praxis (Technik) voraus.

2.4.1.2 Vergegenständlichung: Seiendes als Vorhandenes

Das Abbrechen der „persönlichen Beziehungen“ (58: 209) zum Erfahrenen hat einen positiven Sinn: Statt daß etwas nur in seiner Bedeutung für meinen praktisch-interessierten Lebensvollzug im Blick ist, kann es sich nun in seinem „Eigenzusammenhang“ zeigen (58: 87; vgl. 21: 155f). Es wird zur „*Sache*“, die sich „in ihrem Sachcharakter und ihrem Sachzusammenhang“ betrachten läßt (58: 209; vgl. 56/57: 89f., 213), zum Objekt bloßer Erkenntnis (vgl. 56/57: 89f., 213). Das impliziert, daß das Erfahrene überhaupt thematisch, mit anderen Worten: daß es überhaupt Gegenstand wird. Das scheint nur solange trivial, wie man sich nicht klar gemacht hat, daß das meiste Seiende, auf das wir bezogen sind, dabei nicht ausdrücklich wird, sondern unthematisch bleibt. Im alltäglichen Umgang bleibt dasjenige, womit ich umgehe, das zuhandene Zeug, unauffällig. Ich gebrauche es in einer selbstverständlichen, eingefahrenen Weise, die sich im Extremfall quasi-automatisch vollzieht. Es ist eine Bedingung des Umgangs, daß ich mich nicht auf dasjenige konzentriere, womit ich dabei hantiere, auf Werkzug und Materialien. Nur dann kann ich dem zu verfertigenden Werk, dem hervorzubringenden Resultat meine Aufmerksamkeit widmen. Das dafür gebrauchte Zeug muß „sich gleichsam zurückziehen, um gerade eigentlich zuhanden zu sein“ (vgl. SZ 69). Daher muß man „zunächst einen Schritt zurück“ machen, um das im Umgang unausdrücklich „Offenbare in seiner Bestimmtheit *ausdrücklich* offenbar zu machen“ (SZ 155). Erst der Schritt zurück bringt es so in den Blick, daß es Thema werden kann. Es wird zum mir gegenüberstehenden, in seiner Selbständigkeit von mir erfaßten Gegenstand (vgl. 58: 66f.), während ich im alltäglichen Umgang zwischen den Dingen mir gegenüber ‚auf der einen‘ und mir selbst ‚auf der anderen Seite‘ nicht ausdrücklich unterscheide.[73]

Beide Momente, Thematisch- und damit Gegenstandwerden und Abschneiden des Selbstbezugs, beinhaltet der Begriff des „Vorhandenen“, des wissenschaftlich thematischen Gegenstandes. Als Gegenbegriff zum meist unthematischen Zuhandenen ist in ihm die Thematizität mitausgesagt; als Gegenstand eines bloß urteilenden, aussagenden Verhaltens wird das Vorhandene nicht in seiner Beziehung auf meinen eigenen Lebensvollzug als Worum-willen verstanden; es ist „lediglich“ vorhanden (vgl. SZ 73f., 58).

[73] „Das faktische Leben ist sich nicht ständig bewußt, daß etwas da ist; es lebt gerade ohne solche ‚Feststellung‘ in der Welt.“ (58: 207f.) Für das faktische Leben ist charakteristisch „daß das erlebende Verhalten sich nicht verdichte und terminiere in einer Objektivierung, daß die Umwelt nicht dasteht mit einem festen Index der Existenz“. Dagegen ist das theoretische Erleben durch einen „Bruch zwischen Erleben und Erlebtem“ gekennzeichnet: „Das Erlebte ist ganz aus der Rhythmik des selbst minimalen Erlebenscharakters herausgebrochen und steht für sich“ (56/57: 98).

Vorhandenheit ist „Objektivität im Sinne des Gegenstandseins für eine Betrachtung“ (20: 173; vgl. SZ 61) und *nur* für eine Betrachtung.

2.4.2 Selbstverlust des Daseins in theoretischer Einstellung

Während die theoretische Einstellung einerseits einen neuen Reichtum auf Seiten der sich in ihrem Eigenzusammenhang zeigenden Sachen erbringt, wird dieser Reichtum andererseits erkauft durch ein Unterbinden des Selbstbezugs. Heidegger sieht damit die „Gefahr eines sicheren Selbstverlustes“ einhergehen (59: 78), je konsequenter das theoretische Verhalten verwirklicht ist. Je umfassender Theorie als Lebensform, desto umfassender das „Vergessen des unum necessarium, des aktuellen Daseins“.[74]

Diese Konsequenz ergibt sich auch, wenn man sich in theoretischer Einstellung auf das Dasein richtet. Jeder persönlich-individuell interessierte, wollende, wertende Bezug zum eigenen Lebensvollzug ist dabei unterbunden. Denn nur so ist sichergestellt, daß der wissenschaftliche Sachzusammenhang „‘objektiv gilt‘“ (58: 77): indem er nicht in seiner Bedeutung für mich als aktuelles, konkretes Worum-willen aufgefaßt wird, sondern unter Abschneidung aller persönlichen Bezüge in seinem Eigenzusammenhang, in dem, was ihn als Sache an ihm selbst auszeichnet. Hier gilt für eine theoretische Thematisierung des Daseins, des Lebens, des Selbst das gleiche wie für alle theoretisch-wissenschaftlichen Gegenstände. Das Dasein ist hier nur thematisiertes, nicht zugleich in dem Sinne, in dem es thematisiert wird, auch gelebtes; es wird in theoretischer Einstellung nicht „für sich existent“ (59: 78). Das heißt natürlich nicht, das Dasein würde nicht in irgendeiner Weise vollzogen, es wird, eben theoretisch. Doch hat dieser Vollzug mit dem thematisierten, vergegenständlichten Dasein insofern nichts zu tun, als, was auch immer die Untersuchung dieses Gegenstandes erbringen mag, dies, wie Heidegger meint, keine Auswirkung auf den aktuellen Vollzug selbst hat. Der theoretische Bezug „erreicht (berührt) nie die selbstweltliche Existenz, macht diese nie aus“ (59:

[74] 59: 169. GA 59: 79f. heißt es: „In diesem Zusammenhang könnte die Frage auftauchen, ob nicht z. B. eine Persönlichkeit, die ihr Leben der wissenschaftlichen Forschung widmet [...], ob nicht eine solche Persönlichkeit gerade in dieser reinen Sachhingabe, wo das ganze Leben gleichsam ein fortgesetzter Vollzug dieses wissenschaftlich-theoretischen Einstellungszusammenhangs ist, voll existent wird. Die Frage muß verneint werden.“ Der wissenschaftliche Lebenszusammenhang „kann ein aktuelles Dasein als objektiven historischen Verlauf ganz ausfüllen, so daß ich ganz darin aufgehe, aber dieses >aufgehenlassende< *Ausfüllen aktuellen Daseins* ist etwas anderes als das ‚Ausmachen selbstweltlicher Existenz‘“.

79).[75] Ein „Vergessen“ seiner selbst als individuellen, aktuellen Daseins ist hier konstitutiv.

Für eine Philosophie, die das eigene Dasein als ihr unum necessarium auffaßt, muß, folgt man Heideggers Analyse, allein aus diesem Grund schon eine theoretische Einstellung ausscheiden. Für eine so verstandene Philosophie steht die Aufhebung von Selbstverlust, Selbstvergessen, Selbstentfremdung im Zentrum. Andererseits gilt aber nicht nur für das Seiende, mit dem wir alltäglich zu tun haben, daß es zumeist unausdrücklich bleibt. Unausdrücklich, unthematisch ist zumeist auch das Dasein für sich selbst. Ich bin beschäftigt mit zuhandenem Zeug und dabei konzentriert auf den zu schreibenden Text, das herzustellende Werk; ich bin aber nicht konzentriert auf mich, ich bin mir selber nicht als Worum-willen meines eigenen Tuns thematisch. Für den Umgang ist das Sich-Zurückziehen meiner selbst genauso konstitutiv wie die Unauffälligkeit des gebrauchten Zuhandenen. Darum muß auch das Dasein erst irgendwie zur Ausdrücklichkeit kommen, soll es philosophisch Thema werden. So stellt sich für Heidegger die Aufgabe, das Dasein ausdrücklich in den Blick zu bringen, ohne es dabei in einem vergegenständlichenden Akt in seiner „persönlichen“ Bedeutung zugleich vom „aktuellen Dasein“ abzuschneiden.

2.4.3 Verdinglichung als Zuspitzung theoretischer Einstellung

Außer dem Abschneiden der persönlichen Beziehungen zum Erfahrenen erkennt Heidegger in der theoretischen Einstellung noch ein weiteres Problem: die Tendenz, ihren thematischen Gegenstand zu verdinglichen. Dabei erwecken Heideggers Ausführungen gelegentlich den Eindruck, als sei dingliches Seiendes überhaupt identisch mit vorhandenem, gegenständlichem Seienden.[76] Seine Ausführungen zu anderen Wissenschaften als der Physik zeigen jedoch, daß beides nicht dasselbe ist. Ding ist materielles, physisches Seiendes, insofern es durch Physikalität und physikalische Eigenschaften be-

[75] „[...] die selbstweltlichen Motivationen >sind mit da<, aber sie sind *existenzfrei*“ (59: 77).

[76] Z.B. 58: 187f.; SZ 74. In GA 60: 35f. unterscheidet Heidegger terminologisch zwischen Objekt und Gegenstand: Gegenstand meint hier im weitesten Sinne „Etwas überhaupt“, Objekt wird gebraucht im Sinne eines Gegenüberstehenden, ausdrücklich Erfaßten, einer Sache in einem theoretischen Bezug. Diese terminologische Unterscheidung hält Heidegger jedoch schon in GA 60 nicht durch (vgl. z.B. S. 17); sie spielt anderswo keine Rolle (56/57: § 17 etwa spricht ohne Unterschied von Objektivierung und Vergegenständlichung). – Auch Husserl kann offenbar im selben Sinne sowohl sagen, daß mir in natürlicher Einstellung „körperliche Dinge“ gegeben sind, als auch, daß darin „wirkliche Objekte“ „für mich da sind“ (III/1: 56f.).

stimmt ist. Ontologisch gekennzeichnet sieht Heidegger es durch Substanzialität, Materialität, räumliche Ausgedehntheit (vgl. SZ 68), sein gegenüber seinem Ort und gegenüber anderem Seienden „gleichgültiges“ (SZ 121) Vorkommen an beliebigen Raum-Zeit-Stellen, d.h. seine wesentliche ontologische Isoliertheit (vgl. SZ 89ff., 102f., 112, 201). Damit ist unmittelbar klar, daß nicht nur Dinge Gegenstände theoretischer Betrachtung sein können. Gegenstand kann vielmehr alles sein, worüber eine Theorie urteilen kann (vgl. 58: 76). So stehen z.B. „auch dem Kunsthistoriker [...] Gegenstände gegenüber“ (56/57: 207). Er verhält sich zu ihnen theoretisch betrachtend und urteilend, er thematisiert sie aber nicht hinsichtlich ihrer puren physikalischen Materialität; er hat es mit Gegenständen zu tun, thematisiert sie aber nicht hinsichtlich ihrer Dinglichkeit, sondern z.B. hinsichtlich ihres nicht-materiellen, nicht-physikalischen „Erlebnischarakters“ (vgl. 56/57: 207). Jede theoretische Thematisierung hat es mit Gegenständen, Objekten, nicht jede hat es jedoch mit Seiendem, aufgefaßt als bloßes Ding, zu tun. Die Verdinglichung liegt also nicht zwangsläufig schon in der mit der theoretisch-wissenschaftlichen Haltung einhergehenden Vergegenständlichung. Der thematische Gegenstand einer theoretischen Einstellung *kann* als Ding aufgefaßt werden, er muß es aber nicht. Die Tendenz zur Verdinglichung sieht Heidegger gleichwohl schon in der theoretischen Haltung als solcher.

Welches sind die Motive, die zu einer dinglichen Auffassung des Seienden führen? „*Warum*“, so fragt Heidegger, „kommt diese Verdinglichung immer wieder zur Herrschaft“, obwohl das Zuhandene, das Seiende hinsichtlich seiner praktisch-technischen Verwendbarkeit aufgefaßt, „doch *noch näher* liegt“? (SZ 437) Bei Heidegger lassen sich zwei Motive unterscheiden. Eines liegt in der theoretischen Objektivierung, obwohl diese als solche nicht schon Verdinglichung ist: Das Abschneiden des Bezugs auf das eigene Dasein wird in der Verdinglichung in einer bestimmten Richtung radikalisiert. In der Philosophie wird dieses Motiv aufgegriffen und verbindet sich mit einem zweiten, spezifisch philosophischen: mit der Richtung philosophischer Forschung auf einen Ursprung, auf letzte Prinzipien oder *ein* letztes Prinzip.

a) Die in der theoretischen Objektivierung gelegene Tendenz zur Verdinglichung

Wissenschaftliches Verhalten muß die „persönlichen Bezüge“ zum thematisierten Seienden und damit die Mitgerichtetheit des Bezugs auf das eigene aktuelle Dasein un-

terbinden (58: 209). Nur so kann das zu Thematisierende zur „Sache“ werden, die sich in ihrem eigenen Zusammenhang zeigen kann (58: 209).

Im Streben nach Sachlichkeit liegt an sich jedoch kein Grund, die thematische Sache als bloßes Ding aufzufassen. Durch das Abschneiden der persönlichen Bezüge stehen die „Erlebtheiten“ zwar „lediglich als Sachverhalte da“, sie „behalten“ jedoch zunächst „ihre inhaltliche Fülle“ (56/57: 209; vgl. 73, 205). Ich muß das Kunstwerk oder die Pflanze nicht auf ihr pures materielles Ding-sein reduzieren. Es hängt vielmehr von der Art des wissenschaftlichen Interesses ab, in welcher Hinsicht ich die gegenständliche Sachfülle thematisiere. Was Sachlichkeit und Objektivität für eine Wissenschaft heißt, bestimmt sich durch die ihr eigentümliche Hinsicht auf ihr Gegenstandsfeld und durch ihre spezifische Methode. Für jede Wissenschaft bildet sich so eine „in sich geschlossene Sphäre eigener Evidenz und Ausweisung“ (58: 94). Es führt darum „zu Widersinn, wenn von einer bestimmten Stufe der Theoretisierung einer Wissenschaft [...] aus man die Theoretisierungsstufe einer anderen Wissenschaft als unecht kritisiert oder gar für zurückgeblieben und unvollkommen erklärt“ (58: 93), etwa wenn man vom Standpunkt der Physik dem Botaniker entgegenhielte, es sei genaugenommen falsch, von roten, weißen, grünen Blättern zu sprechen, da die „eigentliche Objektivität“ (58: 94) die Ätherschwingungen bestimmter Wellenlängen darstellten. Insoweit konstituiert sich die wissenschaftliche Beschäftigung mit Seiendem hinsichtlich seines materiellen Dingseins, die Physik, nicht anders als die Botanik oder die Geschichtswissenschaft, und sie ist nicht objektiver oder sachlicher als diese.

Doch wenn Objektivität, Sachlichkeit, Theoretisierung relativ sind auf das jeweilige Wissenschaftsgebiet, wie kann Heidegger dann überhaupt von Objektivitäts- und Theoretisierungs*stufen* sprechen? Denn offenbar ist damit ein Mehr und Weniger an Objektivität und Theoretisierung angesprochen. Und wie kann er dann die mathematische Physik, die es mit puren Dingen in ihren gesetzmäßigen dinglichen Beziehungen zu tun hat, als die extreme Ausprägung von Objektivation und Theoretisierung ansehen? (Vgl. 56/57: 168; 58: 93f.) In einem solchen Urteil ist Objektivität als allgemeiner Maßstab angesetzt, an dem sich unterschiedliche Wissenschaften vergleichen lassen. – In der Tat spricht Heidegger, wo von einer gesteigerten, radikalisierten, vervollkommneten Objektivität die Rede ist (vgl. 58: 152), von Objektivität in einem veränderten Sinn. Bisher hieß Objektivität: Gegenständlichkeit, thematische Ausdrücklichkeit unter Abschneidung des „persönlichen“ Bezugs des aktuellen Daseins; Gegenständlichkeit als Korrelat einer „sachlichen“ Haltung, die von jeder praktisch-existenziellen Bedeutung für mich,

von jedem „selbstweltlichen“ Interesse meinerseits absieht. Objektivität in diesem Sinne bedeutet jedoch nicht, daß selbstweltliche Erfahrung schlechthin bedeutungslos oder möglichst in jeder Hinsicht auszuschalten wäre. Im Gegenteil: aus Gründen, die im Charakter einer bestimmten Wissenschaft selbst liegen, können selbstweltliche Erfahrungen von entscheidender Bedeutung sein, wie sich am Beispiel der Religionsgeschichte gezeigt hat. Es liegt hier gerade im Sinne der Objektivität, auf ‚subjektive‘ persönliche Erfahrungen zurückzugreifen, und zwar „*in dem Ausmaß* [...], das durch die theoretische Erkenntnisaufgabe selbst ausgegrenzt wird“ (59: 76; vgl. 56/57: 208). Nur durch solche eigene Erfahrung und persönliche Stellung zur Sache bin ich hier im Stande, diese Sache in ihrem Zusammenhang, das „wie es gewesen ist“ zu sehen, wenn ihre existenzielle Bedeutung für mich im theoretischen Vollzug auch ausgeblendet wird.

Spricht Heidegger hingegen von einer radikalisierten, vervollkommneten Objektivität und von Objektivitäts- und Theoretisierungs*stufen*, tritt an die Stelle einer Objektivität, die relativ ist auf die jeweils unterschiedlichen Erfordernisse bestimmter Wissenschaften, die Idee von Objektivität als Freiheit von selbstweltlichen Bezügen in möglichst jeder Hinsicht: Je weniger Beziehung der thematische Gegenstand zur persönlichen, selbstweltlichen Erfahrung hat, desto vollkommener ist er bloßes Objekt. Vollkommene Objektivität heißt hier, Seiendes allein hinsichtlich solcher Beziehungen zu thematisieren, die ihm ohne irgendeinen selbst- und lebensweltlichen Daseinsbezug zukommen.[77] Hier verselbständigt und radikalisiert sich so das für Gegenständlichkeit überhaupt konstitutive Moment des Unterbindens der Beziehung des Verhaltens auf das eigene Dasein. Nicht nur die Mitgerichtetheit des Verhaltens zum Gegenstand auf das *aktuelle*, an seinem eigenen Vollzug interessierte Dasein ist hier unterbunden. Vielmehr wird idealerweise von *jedem* Bezug auf die Selbstwelt abgesehen, auch von einem solchen Rückgriff auf selbstweltliche Erfahrung, wie er etwa in der Religionsgeschichte erforderlich sein kann. Denn dabei wird noch zurückgegriffen auf etwas, das selbst nicht objektiviert ist: das sich nur in eigener Erfahrung und einer eigenen Stellung zu den „Sachen“ eröffnende Verständnis bestimmter Phänomene, religiöser z.B., das diese überhaupt erst als das sehen läßt, was sie sind. Diese Radikalisierung im Ausschalten selbstweltlicher Bezüge ist am weitesten getrieben, wo bloße physikalisch bestimmte

[77] Die objektivierende Methode ist „darauf angelegt und dann immer vollkommener, wenn sie die Mittel bereitstellt, eine möglichst radikale Objektivierung zu vollziehen, alle Bezüge auszuschalten, um reine Objektbeziehungen zu gewinnen (58:152).“

Dinge Gegenstand wissenschaftlicher Betrachtung sind, Seiendes in seiner puren „Dingheit".[78]

In *Sein und Zeit* und dem Paralleltext der Vorlesung über *Logik* aus dem Wintersemester 1925/26 findet diese in der theoretischen Objektivierung gelegene Tendenz zur Verdinglichung ihren Niederschlag in einer Doppeldeutigkeit im Begriff der Vorhandenheit. Vorhandenheit meint zunächst jedes Thematischsein von etwas: Daß etwas zuvor unthematisch Verstandenes thematisch wird, heißt, es kommt zur Vorhandenheit (vgl. 21: 155f.; SZ 73f., 361). Dann aber meint Vorhandenheit insbesondere dingliche Vorhandenheit: „vorhanden, das heißt vorfindlich wie Dinge" (SZ 157; vgl. 21: 158). Ohne daß Heidegger ausdrücklich sagen würde, nur Dinge hinsichtlich ihrer dinglichen Bestimmtheiten könnten vorhanden sein, ist dingliches Seiendes doch das einzige Seiende, das er ausdrücklich als Vorhandenes bezeichnet.

b) Die in der Philosophie gelegene Tendenz auf Verdinglichung

Weil eine Verdinglichende Einstellung Seiendes nur unter einer bestimmten Hinsicht thematisiert, ist sie „nicht auf *alle* Gegenstandsgebiete anwendbar" (58: 232). Das Verstehen geistesgeschichtlicher Entwicklungen beispielsweise bedarf anderer Kategorien als dinglicher; wird Lebendiges als bloßes Dinge betrachtet, geht gerade das verloren, was ihm als Gegenstand der Biologie wesentlich ist, seine Lebendigkeit. Sie läßt sich nicht mittels bloß dinglicher Kategorien thematisieren (vgl. SZ 49f.). Dennoch ist die „Tendenz der universellen Ausbreitung" einer verdinglichenden Haltung in Philosophie und Wissenschaftstheorie „möglich" (58: 232), weil, wie Heidegger selbst sieht, der Gegenstandsbereich der Dinglichkeit „in einem bestimmten Sinne [...] allerdings die ganze Welt umfaßt" (58: 51). Jedes erfahrbare Seiende läßt sich hinsichtlich seiner puren Physikalität betrachten. Es läßt sich aber nicht alles Seiende beispielsweise unter der Perspektive biologischer Lebendigkeit beschreiben. Die Absicht auf ein prinzipielles Verständnis der Wirklichkeit oder des Seienden als solchen kann aufgrund der Universalität ihres Gegenstandes darum mit scheinbarem Recht in der Dinglichkeit und dinglichen Beziehungen das Prinzipielle des Seienden oder der Wirklichkeit sehen. Diese universale Reichweite läßt es für jede Philosophie, die nach Prinzipien oder einem Prin-

[78] 56/57:89; vgl. 58:52. Weil die Verdinglichungstendenz in der theoretischen Einstellung als solcher liegt, kann Heidegger beide gelegentlich sogar identifizieren: „das Dingerkennen, das theoretische Verhalten" (58: 223).

zip fragt, von dem her sich die Wirklichkeit im Ganzen oder das Seiende als solches verstehen lassen, attraktiv erscheinen, Dinglichkeit als dies Prinzipielle aufzufassen.

Es mag auf den ersten Blick überraschen, daß Heidegger Wilhelm Wundt als Vertreter der universellen verdinglichenden Auffassung diskutiert. Zwar ist leicht zu sehen, daß Heidegger Wundts Psychologie in bestimmter Hinsicht als Konkurrenz zum eigenen Unternehmen auffassen kann, weil die unmittelbare Erfahrung und Selbsterfahrung Wundts Thema ist. Anhänger einer physikalistischen Auffassung des Psychischen war Wundt jedoch nicht. Im Gegenteil: von der Physiologie herkommend, wurde er zum Begründer der naturwissenschaftlichen Psychologie gerade durch die Abgrenzung ihres Gegenstandes, der „unmittelbaren Erfahrung“,[79] der „Bewußtseinsgegebenheiten“,[80] von dem Gegenstand der Physiologie. Doch mitgenommen hatte er die Methode: das Experiment, das Bedingungen isoliert und kontrolliert variiert und dessen statistisch ausgewertete Ergebnisse die Formulierung von Gesetzesaussagen erlauben soll, im Prinzip gleichartig wie in der Physiologie. Die Methode macht diese Psychologie zur naturwissenschaftlichen.[81] Dabei schlägt sie auf die Bestimmung des Untersuchungsgegenstandes zurück. Die „unmittelbaren Bewußtseinsgegebenheiten“ erscheinen im Experiment nämlich in schon bearbeiteter Gestalt: als Reaktionen auf einfache Sinnesreize, also als isolierte Empfindungen, isolierte Farbvorstellungen und dgl., nicht als natürliche Erfahrung des Ganzen einer Umwelt, in der ich mich handelnd-wahrnehmend bewege. Das „unmittelbar Gegebene“ ist bereits nach den Erfordernissen des naturwissenschaftlich konstruierten Experiments zurechtgemacht. Dieses Gegebene wird hinsichtlich seiner Entstehungsbedingungen erklärt aus den im Experiment erschlossenen kausalen Beziehungen angenommener letzter einfacher Elemente, so daß sich die psychische Kausalität einfügen läßt „in die physiologische und physikalische Gesamtkausalität der Natur“ (58: 213). Die kausalen Beziehungen zwischen isolierten dinglichen Elementen bilden das Paradigma der wissenschaftlichen Erfassung unmittelbarer Erfahrung und Selbsterfahrung. Doch auf diese Weise geht, wie Heidegger einwendet, „das Selbst als Selbst“ und der „Zusammenhangscharakter eines lebendigen Lebens“ verloren, und „die Verdinglichungs-Tendenz führt zu etwas Anderem als sie beabsichtigte“ (58: 78,

[79] Wilhelm Wundt: Grundzüge der physiologischen Psychologie. 3 Bde. Sechste, umgearbeitete Auflage Leipzig 1908, Bd. 1, S. 1ff.

[80] Wundt: Grundzüge, Bd. 2, S. 136-145.

[81] Wundt: Grundzüge Bd. 1, S. 29. – Den Grund der Möglichkeit einer im Prinzip einheitlichen Methode von Physiologie und Psychologie sieht Wundt darin, daß beide Wissenschaften, wie er meint, letztlich auf dasselbe Objekt bezogen sind, an dem sie nur verschiedene Aspekte thematisieren, indem sie von zwei nicht aufeinander reduzierbaren Erfahrungsweisen desselben ausgehen.

232): nicht zu einer Aufklärung des in unmittelbarer gegebenen Selbst oder Lebens aus seinen Prinzipien, sondern zum Verlust dessen, was es aufzuklären galt. Ist der spezifische Zusammenhangscharakter des Lebens einmal verloren, läßt er sich nicht aus isolierten dinglichen Elementen wieder zusammensetzen.

2.4.4 Heideggers Konsequenz: Philosophie als nicht-theoretische Wissenschaft

Aus dem vergegenständlichenden und verdinglichenden Charakter einer theoretischen Einstellung und dem theoretischen Charakter der Wissenschaften zieht Heidegger nun nicht die Konsequenz, überhaupt auf jede begriffliche Thematisierung des Daseins zu verzichten. Auch der Ausdruck „Wissenschaft“ wird für eine philosophische, nicht-verobjektivierende Thematisierung des Daseins nicht rundweg aufgegeben. Doch ist „die methodische Grundhaltung der Phänomenologie eine ganz andere als die der Objektswissenschaft“, sie „geht nicht in die Richtung der Objektivierung“ (58: 138, 237). Darum muß sie „eine nichttheoretische Wissenschaft“ sein (56/57: 96), die als solche freilich, vertraut man der Vorlesungsnachschrift von Heideggers Hörer Oskar Becker, „gar keine Wissenschaft im eigentlichen Sinn“ ist, sondern „eben – Philosophie“ (58: 230).[82] Heidegger sieht sich darum vor die Aufgabe gestellt, eine Wissensform zu finden, die als nicht-theoretische und nicht-objektivierende doch begriffliche Ausdrücklichkeit, begriffliche Thematisierung erlaubt und in der sich das menschliche Dasein unverstellt erfassen und artikulieren läßt.

Heidegger fehlt es anfangs noch an einer eigenen Bezeichnung für diese nicht-theoretische Philosophie, ihre Grundhaltung und Methode. Weil es zunächst so aussieht, als sei mit ihr lediglich eine andere Art des Theoretischen gemeint, bezeichnet er sie anfangs sogar selbst noch als theoretisch (vgl. 56/57: 116), jedoch nicht theoretisch im Sinne einer „entlebenden“ Haltung „absoluter Unterbrochenheit des Lebensbezugs“ zum Gegenstand (vgl. 56/57: 115). Mit dem Theoretischen in diesem Sinne hat diese Philoso-

[82] Daß eine nicht-theoretische Wissenschaft ein „hölzernes Eisen“ sei, meint M. Steinmann mit der Begründung, der begrifflicher Charakter der Wissenschaft als solcher mache sie zur theoretischen. Er scheint diese Idee einer nicht-theoretischen Wissenschaft allerdings nur Heideggers Interpreten zuzuschreiben, nicht Heidegger selbst (Michael Steinmann: „Die echte Ferne des Ursprungs“. Martin Heideggers Konzeption der Philosophie zur Zeit der frühen Freiburger Vorlesungen. In: Denkwege. Hrsg. v. Dietmar Koch u. Damir Barbaric. Bd. 2. Tübingen 2001, S. 77-105, bes. S. 80f.); anders Georg Kovacs: Philosophy as Primordial Science. In: Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought. Hrsg. v. Theodore Kisiel u. John van Buren. New York 1994, S. 115-134. – In der Tat reagiert Heidegger auf die Frage nach einer der Idee nicht-theoretischer Wissenschaft entsprechenden Begrifflichkeit mit seiner Theorie formal anzeigender Begriffe (siehe dazu unten 3.5.3).

phie „keinen Zusammenhang“; sie ist weder an eine bestimmte „Stufe innerhalb des Theoretisierungsprozesses“ noch „an die theoretische Sphäre, das Objektgebiet überhaupt, gebunden“ (56/57: 114f.). Das allein zeigt schon, daß ihre Bezeichnung als „theoretisch“ eine Verlegenheit darstellt. Mit dem *Natorp-Bericht* setzt sich die Bezeichnung „Hermeneutik der Faktizität“ als Titel für diese nicht-theoretische Philosophie durch (NB 247; vgl. SZ 38, 58).

Es ist diese Idee einer nicht-theoretischen hermeneutischen Philosophie, mit der Heidegger sich im Gegensatz zur gesamten, bis in seine unmittelbare Gegenwart reichenden philosophischen Tradition sieht.[83]

[83] Auf Husserls subjekttheoretische Paradoxie hat nicht nur Heidegger reagiert. So hat, um nur ein Beispiel zu nennen, Maurice Merleau-Ponty in seiner „Phänomenologie der Wahrnehmung“, Husserl ebenso wie Heidegger verarbeitend, eine Konzeption von Subjekt und Welt entwickelt, die sich (auch) als Versuch verstehen läßt, diese Paradoxie aufzulösen, oder richtiger: sie, wie dies ja auch Heideggers Absicht ist, gar nicht erst entstehen zu lassen. Die zentrale Rolle fällt dabei dem eigenen Leib zu: Er ist Vermittler zwischen Ich und Welt und Grund unserer Zugehörigkeit zu ihr. Er übernimmt für die Möglichkeit, Welt zu haben, also die Funktion, die bei Husserl das transzendentale Ich oder Subjekt ausübt: Er ist die Bedingung der Welthabe. Die Welt erschließt sich einem leibgebundenen Ich nach Maßgabe seiner sinnenhaften leiblichen Verfassung, hat also konstituierende Funktion. Anders als Husserls transzendentales Subjekt, das als Welt-konstituierendes selbst außerhalb ihrer steht, gehört der konstituierende Leib jedoch mit in die Welt hinein (Merleau-Ponty, Maurice: Phänomenologie der Wahrnehmung. Berlin 1966 [frz. 1945]).

3. Kapitel: „Hermeneutik der Faktizität“ als nicht-theoretische Philosophie

3.1 Aufgabe und Ausgangssituation der Hermeneutik der Faktizität

Versteht man wie Heidegger (und auch Husserl) die gegenständliche oder dingliche Auffassung von etwas als Resultat einer *Ver*gegenständlichung oder *Ver*dinglichung,[84] dann weist dies von sich aus auf ein vorhergehendes Nicht-Gegenständliches und Nicht-Dingliches. Ihm muß, ist die theoretische Einstellung als solche vergegenständlichend, eine vor-theoretische Einstellung korrelieren: die des „faktischen Lebens“,[85] das vor aller Wissenschaft und Theorie liegt und deren Bedingung darstellt. Aus ihm ist das Theoretische das „*selbst erst Entsprungene*“ (56/57: 96), das als Derivat von diesem abhängig bleibt. Darum gilt es, hinter die „Theoretisierung zurückzugehen, um *aus dem Dasein selbst die mögliche Grundstellung der Philosophie neu zu gewinnen*“ (17: 269). In der Sphäre faktischen Lebens soll sich ein ursprüngliches Selbstverhältnis und darin liegendes Selbstverständnis finden. Hieran soll Philosophie zur Überwindung von Verstellung und Selbstverlust des Daseins ansetzen.

Sie tut dies als Hermeneutik. Nicht im Sinne einer Lehre *von* der Auslegung, sondern indem sie selbst Auslegung ist: Auslegung des faktischen Daseins, wie es sich bereits alltäglich in irgendeinem „unabgehobenen“ Verständnis, einer Auslegung seiner „selbst da hat“.[86] Ein solches Verständnis ist, indem es dem Dasein in allem Verhalten primär um sein Sein geht, für dies Verhalten mit-konstitutiv. Doch ist auch hier schon, und nicht erst auf theoretisch-wissenschaftlicher Ebene, Verstellung, Selbstentfremdung möglich, ja, Heidegger sieht darin den Normalfall.

In doppeltem Sinne ist diese Hermeneutik eine „der“ Faktizität: Sie hat das faktische Dasein nicht nur zum Thema, sie ist auch „selbst ein bestimmtes Wie des faktischen Lebens“ und hält sich „ständig innerhalb desselben“ (NB 239; vgl. 58: 164f.; 59: 171). Das könnte trivial erscheinen, bewegt sich doch jeder Lebensvollzug „innerhalb“ des Lebens. Das faktische Leben ist aber nicht bedeutungsgleich mit „dem“ Leben. Es meint dieses, insofern es unaufhebbar „für es selbst da“ ist (NB 244), da als das eigene, unvertretbare, auf das es ihm selbst ankommt (vgl. 63: 29). Es meint die Sorge um das

---

[84] Z.B. 56/57: 89; 58: 167; 20: 259f.; 24: 224, 398f.; III/1: 77, 93, 280, 340, 357; VI: 31, 35, 39f.

[85] Z.B. 56/57: 59, 63, 87, 95ff., 109f.; 58: passim; 59: 36, 87; 60: passim; NB 19ff.; 63: 7, 16, 81, 86.

[86] Vgl. 58: 164f.; 63: 7, 14ff. Hierzu Günter Figal: Wie zu verstehen ist. Zur Konzeption des Hermeneutischen in *Sein und Zeit*. In: Helmuth Vetter (Hrsg.): Siebzig Jahre *Sein und Zeit*. Wiener Tagungen zur Phänomenologie. Frankfurt am Main 1999, S. 44-57.

eigene Sein, insofern das Dasein sich ihr, solange es ist, nicht entziehen kann. Mit der Faktizität des Lebens ist so zugleich die Schwere, der „Lastcharakter" des Daseins akzentuiert (SZ 134; vgl. NB 238). Denn ausgerichtet auf seine unbestimmte Zukunft, ist das Leben – ausdrücklich oder nicht – für sich als Frage da, die sich nicht von selbst beantwortet: als Frage, *wie* man leben will oder soll. Daß Philosophie als Auslegung sich innerhalb des so verstandenen faktischen Lebens hält, heißt, daß sie „expliziter Vollzug" der „Grundbewegtheit des faktischen Lebens" (NB 239; vgl. 238, 244f.), der Sorge um das eigene Sein ist. Deswegen ist die Hermeneutik „der" Faktizität – genitivus subiectivus – Selbstauslegung des faktischen Lebens: Sie greift die im vorphilosophischen Verhalten des Daseins liegende Weise des Wissens von sich selbst auf, indem sie es begrifflich ausdrücklich vollzieht. Das faktische Dasein legt sich selbst aus im begrifflich expliziten Vollzug seiner um sein eigenes Sein besorgten „Grundbewegtheiten". Auch im Philosophieren ist das Dasein „um sein Sein besorgt" (NB 238). Der wesentliche Unterschied zwischen dem philosophischen Ergreifen dieser Grundbewegtheit und ihrem vorphilosophischen Vollzug ist demnach ein modaler: Philosophie macht thematisch, was alltäglich-vorphilosophisch unthematisch vollzogen wird. Die Wissensform, in der dies geschieht, wird sich als eine modifizierte Form dessen erweisen, was Aristoteles als „phronêsis" untersucht. Ihr Äquivalent in Heideggers Daseinsanalytik trägt die Bezeichnung „Durchsichtigkeit" oder „Entschlossenheit": Ausdrücklich, explizit bedeutet als solches „durchsichtig" und damit angeeignet, „eigentlich". Philosophie als Hermeneutik der Faktizität dient der möglichen Selbstaneignung des Daseins. Nicht so, daß dadurch das Dasein überhaupt erst einen Zugang zu sich gewönne, sondern so, daß dieser Zugang gegen die Selbstentfremdung zurückgewonnen wird.[87]

Beginnend mit dem *Natorp-Bericht*, wo Heidegger sein philosophisches Programm entwirft, wird als Thema der Hermeneutik der Faktizität „das menschliche Dasein in seinem Seinscharakter" bestimmt; sie ist „Ontologie" (NB 238). Sie verschafft dem Dasein die Möglichkeit einer begrifflichen Selbstaneignung im Sinne einer Klärung seiner

[87] Vgl. 63: 15: Philosophie hat die Aufgabe, „das je eigene Dasein in seinem Seinscharakter diesem Dasein selbst zugänglich zu machen, mitzuteilen, der Selbstentfremdung, mit der das Dasein geschlagen ist, nachzugehen. In der Hermeneutik bildet sich für das Dasein eine Möglichkeit aus, für sich selbst *verstehend* zu werden und zu sein." „[...] das Auslegen selbst ist ein mögliches ausgezeichnetes Wie des Seinscharakters der Faktizität. Die Auslegung ist Seiendes vom Sein des faktischen Lebens selbst." 63: 18 bezeichnet Heidegger die Philosophie als „eine entscheidende Möglichkeit und Weise der Selbstbegegnung des Daseins". Die Hermeneutik „spricht *aus* der Ausgelegtheit und für sie" (ebd.). In diesem Sinne heißt es in *Sein und Zeit*: „Die phänomenologische Interpretation muß dem Dasein selbst die Möglichkeit des ursprünglichen Erschließens geben und es gleichsam sich selbst auslegen lassen. Sie geht in diesem Erschließen nur mit, um den phänomenalen Gehalt des Erschlossenen existenzial auf den Begriff zu bringen." (SZ 140) Die „Interpretation [läßt] das Auszulegende *gerade erst selbst zu Wort kommen*" (SZ 314f.).

Seinsverfassung oder Seinsstruktur. Der *Natorp-Bericht* entwirft jedoch auch ein weitgespanntes Programm philosophiegeschichtlicher Untersuchungen. Ja, es scheint zunächst sogar so, als würde die ontologische Analyse des menschlichen Daseins überhaupt nur propädeutisch um willen historischer Interpretationen unternommen. Die Bestimmung von Gegenstand und Zweck der Hermeneutik der Faktizität macht aber fraglich, „was für eine solche Hermeneutik geschichtliche Untersuchungen sollen“ (NB 248). Sie sind nötig, weil die Philosophie sich in einer Tradition der Auslegung des Lebens bewegt (vgl. NB 231, 248). Problematisch ist das, weil die tradierte Auslegung und ihre Begrifflichkeit der Thematisierung des Daseins, wie Heidegger meint, unangemessen sind: Sie verstellen es, weil sie, erstens, auf einem „*anderen Boden* der Seinserfahrung erwachsen“ (17: 113) sind als auf dem des Daseins und weil sie, zweitens, anhand eines spezifisch theoretischen Seinsbegriffs ausgeformt wurden. Dabei ist der gegenwärtigen Philosophie nach Heideggers Urteil ihre Traditionsbestimmtheit nicht durchsichtig; die Tradition ist unangeeignete, uneigentliche. Es bedarf darum einer Klärung der überkommenen philosophischen Begrifflichkeit, einer „Destruktion“ (vgl. z.B. NB 249, SZ 21). Sie soll die Philosophie in die Lage versetzen, das Dasein in einer ihm angemessenen Weise zu thematisieren. Doch trotz der negativen destruktiven Programmatik hat die Auseinandersetzung mit der Geschichte nicht nur den Sinn, sich einer überkommenen Begrifflichkeit und Ausgelegtheit zu entledigen. Die Destruktion legt auch ursprüngliche Selbstauslegungen des Daseins frei, an die Heidegger positiv anknüpfen kann, insbesondere die Aristotelische Analyse der phronêsis als das Handeln und Leben im ganzen führende Wissen.

Die Hermeneutik der Faktizität ist demnach Auslegung in zwei Richtungen: Erstens wird in der historisch gerichteten Destruktion die Geschichte der philosophischen Thematisierung des menschlichen Daseins interpretierend durchsichtig gemacht. Zweitens ist das im ursprünglichen Sich-zu-sich-verhalten liegende Selbstverständnis begrifflich zu explizieren, das verstellende ebenso wie das, das das Dasein „an ihm selbst“ trifft. Wenngleich beide Richtungen der Auslegung sich durchaus unterscheiden, müssen sie doch in ihrer Bezogenheit aufeinander gesehen werden: Beide lassen sich nicht ohne einander durchführen, ja prinzipiell will Heidegger den Unterschied von historischer und systematischer Philosophie sogar unterlaufen. Die im folgenden zunächst zu behandelnde historisch gerichtete Auslegung wird darum nicht ohne Beziehung zur „systematischen“ Daseinsauslegung auskommen.

In beiden Richtungen geht es der Hermeneutik der Faktizität um die Selbstaneignung des Daseins. In der historischen Destruktion eignet sich das philosophierende Dasein hinsichtlich seiner undurchschauten geschichtlichen Bedingtheiten an, in der Analyse seines Seinscharakters hinsichtlich seiner Struktur, der strukturellen Bedingungen seines Daseinsvollzugs. In beiden Hinsichten soll die Hermeneutik einen über sich selbst aufgeklärten, einen für sich selbst „durchsichtigen" Daseinsvollzug ermöglichen (vgl. z.B. NB 237, 240, 247). Sie setzt dabei in beiden Richtungen in einer Situation der Verstellung an: Nicht nur die überkommene philosophische Begrifflichkeit verstellt das Dasein in seinem Seinscharakter, auch im vortheoretischen, alltäglichen Dasein erkennt Heidegger eine Selbstverstellung, eine Selbstentfremdung. In beiden Hinsichten ist die Hermeneutik der Faktizität darum Destruktion, Abbau von Verstellungen und damit wesentlich Gegenbewegung.

3.2 Hermeneutik der Faktizität als historische Destruktion

Problematisch an der Tradition der Philosophie als eines theoretischen Verhaltens ist zweierlei: erstens die theoretische Einstellung selbst, zweitens daß die Gegenwart diese Tradition, wie Heidegger meint, nicht als solche durchschaut: Sie ist nicht angeeignete, nicht durchsichtig gemachte Tradition.

Eine theoretische Einstellung führt, Heidegger zufolge, zu einer vergegenständlichenden und verdinglichenden Auffassung dessen, was sie thematisiert. Das wird greifbar in zentralen philosophischen Auffassungen – die so selbstverständlich sein mögen, daß sie gar nicht als Lehrstücke ausdrücklich werden – wie auch in der Begrifflichkeit gegenwärtiger Philosophie. Eine theoretische Verdinglichung des Menschen ist jedoch nicht erst für die Gegenwart kennzeichnend. Vielmehr steht die Gegenwart schon in einer verdinglichenden Tradition. So sieht Heidegger die Anthropologie Husserls in der Tradition der Aristotelischen: Innerhalb der Gattung „animalisches Wesen" unterscheiden Menschen sich von anderen psychophysischen Lebewesen, so Husserl, dadurch, daß sie denken (vgl. III/1: 56, 116-118). Deshalb kann Heidegger Husserl attestieren, er bewege sich in der Tradition der „Erfahrung des Menschen als einem vorhandenen Weltding – animal – das Vernunft bei sich hat – rationale" (20: 174; vgl. 63: 25-29; 17: 38 u.ö.; Pol. 1253a 10). Der Mensch sei verstanden wie ein Ding mit ihm zukommenden Eigenschaften. Seine begriffliche Bestimmung gehorcht der „Idee der Dinglichkeit und der

theoretischen Dinglichkeitserkenntnis als Leitidee der Wissenschaft überhaupt“ (58: 127). Sie ist aufgrund ihrer selbstverständlichen Geltung nicht als solche ausdrücklich und nicht Gegenstand der Diskussion.

Daß die Philosophie gegen „vermeintliche Selbstverständlichkeiten“ zu kämpfen hat, „die zumeist gar nicht ausdrücklich formuliert zu werden pflegen [...], die vielmehr unausgesprochen die Richtung der Forschung bestimmen und unzulässig begrenzen“, formuliert bereits Husserl in einer Weise, die Heidegger offenkundig übernimmt. Bezeichnenderweise sieht Husserl den Ursprung dieser Mißleitung der Forschung aber nicht in der Traditionsgebundenheit der Philosophie, sondern allein in der ungezügelten Neigung, „sich zu viel Gedanken zu machen und aus diesen denkenden Reflexionen vermeintliche Selbstverständlichkeiten zu schöpfen“. Als Gegenmaßnahme empfiehlt er darum, „durch schauende Erkenntnis [...] den Verstand eben zur Vernunft zu bringen. [...] Also möglichst wenig Verstand, aber möglichst reine Intuition.“ (II: 62) Dies ist die für Husserl entscheidende Opposition,[88] während die historische Dimension bei ihm kaum eine nennenswerte Rolle spielt. Der phänomenologische Anspruch auf einen Rückgang zur originären Erfahrung der „Sache selbst“ in „schauender Erkenntnis“ bleibt jedoch uneinlösbar, solange nicht die Tradition durchschaut ist, die den Versuch eines solchen Rückgangs unerkannt beherrscht. Die Destruktion undurchschauter, die Gegenwart bestimmender Tradition bildet im Dienste des phänomenologischen „Zu den Sachen selbst“ einen integralen Bestandteil der Philosophie selbst.

Durch ein uneigentliches Verhältnis zur Tradition sieht Heidegger aber nicht bloß die Philosophie Husserls, sondern die gegenwärtige Philosophie im ganzen bestimmt. Sie bewegt sich „in Grundbegriffen, Frageansätzen und Explikationstendenzen“, ohne sich der spezifischen „Gegenstandserfahrungen“ bewußt zu sein, denen sie entstammen (NB 249). Die Begriffe, in denen sich philosophische Tradition übermittelt – Frageansätze, Explikationstendenzen, Methoden artikulieren sich begrifflich –, haben „ihre ursprünglichen, auf bestimmt erfahrene Gegenstandsregionen bestimmt zugeschnitten Ausdrucksfunktionen eingebüßt“ (NB 249). Weil die gegenwärtige Philosophie dies nicht durchschaut und sich ihre Tradition nicht ausdrücklich aneignet, bleibt sie ihr „verfallen“; sie verhält sich „uneigentlich“ zu ihr (vgl. NB 248f.).[89] Indem sich das Verfallen

[88] Sie ist auch für Heidegger von methodisch nicht zu unterschätzender Bedeutung, ist für ihn jedoch kein Thema, das im Zentrum einer ausdrücklichen Behandlung stünde. Der Grund mag sein, daß Heidegger die methodisch fundamentale Rolle der Anschauung für die Phänomenologie gegenüber einem schlußfolgernden Denken bereits durch Husserl grundsätzlich für gesichert hält.

[89] Heideggers Einschätzung hat sich damit gegenüber seiner Habilitationsschrift über „Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus“ radikal gewandelt. Dort hatte es noch geheißen, man möge sich

an Tradition in einem bestimmten Umgang mit Begriffen vollzieht, berührt das Problem des Verhältnisses der Philosophie zu ihrer Geschichte ihr Verhältnis zur Sprache: Sie verliert ihre „Ausdrucksfunktion".

3.2.1 Ausdruck, Bedeutung, Anschauung

Es ist Husserls in der 1. *Logischen Untersuchung* grundgelegte und in den *Ideen* I (§§ 124-127) weiterentwickelte Theorie über Ausdruck und Bedeutung, die den sprachphilosophischen Ausgangspunkt von Heideggers Diagnose bildet. Husserls Analyse zufolge stellen Ausdrücke eine Art von Zeichen dar, solche nämlich, die eine Bedeutung haben. Darin sind sie unterschieden von den „anzeigenden" Zeichen. Daß sie Bedeutung haben, besagt, in einer vorläufigen groben Bestimmung, daß sie Ausdruck eines Erlebens, einer Erfahrung sind; und Ausdrucksfunktion hat etwas da, wo sich Erleben in ihm ausdrückt. Ausdrücke sind zwar nicht angewiesen auf Mitteilung, aber, so Husserl, zur kommunikativen Funktion „ursprünglich berufen" (XIX/1: 39). In diesem Fall dient der Ausdruck, durch seine materielle Seite vermittelt, dem Hörenden als Anzeichen „für die sinngebenden psychischen Erlebnisse" des Redenden (XIX/1: 40). Dem Hörenden sind Ausdruck und ausgedrücktes Erlebnis nicht in der Weise „phänomenal eins" (XIX/1: 37) wie dem sich Ausdrückenden. Doch nimmt der Hörende wahr, „daß der Redende gewisse psychische Erlebnisse äußert", nimmt er indirekt „auch diese Erlebnisse wahr". Durch den Ausdruck vermittelt, gelangt der Hörende zu „einer anschaulichen [...] Vorstellung" des Erlebnisses (XIX/1: 41), weil er die konventionellen Bedeutungen der Ausdrücke kennt: Er weiß, welche Erlebnisgehalte üblicherweise durch welche bedeutungshaften Zeichen ausgedrückt werden. So kann er sich das ausgedrückte Erlebte vorstellen, ohne dasselbe Erlebnis zu haben. Er bekommt eine Vorstellung von einem blühenden Baum, ohne ihn selbst sehen zu müssen. Weil er ihn nicht in der sinnlichen Weise erlebt, wie der Ausdruck ihn als sinnlich wahrnehmbaren Gegenstand meint, ist die Vorstellung des Hörenden (oder Lesenden) eine zwar anschauliche, aber „inadäquate" (XIX/1: 41).

Husserls Analysen sollen hier nur in einer Richtung weiter verfolgt werden: in der der Intentionalität des Erlebens. Sie steckt den Rahmen ab, innerhalb dessen sich die Unter-

---

wie immer zur modernen Philosophie stellen, „daß sie bezüglich der Tiefe und Schärfe ihrer Fragestellung stark und eindruckgebietend sei, sollte man nicht bestreiten" (1: 197).

suchung der Phänomene des Ausdrucks und der Bedeutung bewegt. Indem ein Erlebnis intentional ist, bezieht es sich als solches auf etwas, auf einen Gegenstand im weitesten Sinne (d.h. auch auf „Sachverhalte, Merkmale, unselbständige reale oder kategoriale Formen u. dgl.“ [vgl. XIX/1: 45, Anm.]). Weil es Leistung des Ausdrucks ist, ohne selbst „produktiv“ zu sein, „jede andere Intentionalität nach Form und Inhalt sozusagen widerzuspiegeln“, sie „begrifflich auszuprägen“ (vgl. III/1: 286f.), bezieht sich auch der Ausdruck auf Gegenstände: Er „meint etwas“. Das tut er mittels des „Bedeutens“: „der Akt des Bedeutens [ist] die bestimmte Weise des den jeweiligen Gegenstand Meinens“ (XIX/1: 54f.), das inhaltlich bestimmte Sichbeziehen auf einen bestimmten Gegenstand. Der jeweils bestimmte Inhalt einer Intention ist ihre Bedeutung. Daß Ausdruck und Bedeutung nicht zusammenfallen, läßt sich leicht daran demonstrieren, daß verschiedene Ausdrücke dieselbe Bedeutung haben können. Die Differenz zwischen Ausdruck, bzw. Bedeutung und mittels ihrer intendiertem Gegenstand wiederum zeigt sich darin, daß derselbe Ausdruck, dieselbe Bedeutung auf verschiedene Gegenstände verweisen kann (vgl. XIX/1: 51-54).

Mithilfe der getroffenen Unterscheidungen läßt sich nun differenzierter angeben, *was* der Ausdruck ausdrückt. In einem allgemeinen Sinne ist dies das Erlebnis, der Akt überhaupt; dann insbesondere die Bedeutung als die inhaltliche Bestimmung der Intention, mittels derer der Bezug auf einen bestimmten Gegenstand hergestellt wird; in einem dritten Sinn schließlich wird ausgedrückt dieser Gegenstand selbst (vgl. XIX/1: §§ 41-43, 51f.).

Aufgrund der intentionalen Struktur des Erlebens als solchen besteht eine Bezogenheit auf einen Gegenstand nicht erst da, wo dieser so, wie er vermeint ist, auch „vermöge begleitender Anschauungen aktuell gegenwärtig oder mindestens vergegenwärtigt“ erscheint (XIX/1: 44). Es ist, z.B., nicht nötig, daß ich einen sinnlichen Gegenstand auch aktuell sinnlich wahrnehme oder auch nur ihn mir phantasierend vorstelle, um im Ausdruck – im Sprechen oder Hören – auf ihn bezogen zu sein. Das heißt aber: auch ohne dies kann ein Ausdruck Bedeutung haben. In einem solchen Fall spricht Husserl von einer (bloßen) „Bedeutungsintention“. Ihr entspricht die „Bedeutungserfüllung“, in der der Gegenstand so, wie er gemeint ist, auch gegeben ist; das heißt: er ist anschaulich gegeben, er kommt zur Anschauung.[90] Ein Sprechen ohne aktuell korrespondierende

[90] „Wo sich nämlich die Bedeutungsintention auf Grund Korrespondierender Anschauung erfüllt, m.a.W. wo der Ausdruck in aktueller Nennung auf den gegebenen Gegenstand bezogen ist, da konstituiert sich der Gegenstand als ‚gegebener‘ in gewissen Akten, und zwar ist er uns in ihnen – wofern sich der Ausdruck dem anschaulich Gegebenen wirklich anmißt – in *derselben Weise gegeben*, in welcher ihn die

Anschauung, ohne „realisierten“ Gegenstandsbezug (XIX/1: 44),[91] ist also nicht sinnlos: Ihm kommt auch als bloß „symbolischem“ Sprechen (vgl. XIX/1: 71, 73) Beziehung auf einen Gegenstand und also auch Bedeutung zu allein aufgrund der intentionalen Struktur des Aktes als solcher.[92]

Was Husserl hier als „symbolisches“ Sprechen bezeichnet, findet sich bei Heidegger unter dem Titel „Gerede“: bloßes Sprechen über etwas (z.B. SZ 169f.). Darin ist zwar etwas präsent, jedoch nur in Ansichten und Meinungen darüber, nicht in einem „*originären* Erfassen“ (SZ 62). Das Gerede ist „von Hause aus“ eine „*Unterlassung* des Rückgangs auf den Boden des Beredeten“ (SZ 169), und zwar eine Unterlassung, die nicht (mehr) als solche wahrgenommen wird: Man hält sich an das „Geredete als solches“ (SZ 168; vgl. 63: 75; 19: 16).[93] Weil es aber eben nicht ohne Gegenstandsbezug ist, kann das „Geredete“ sich an die Stelle des originär erfahrenen Seienden setzen und wird wie dieses selbst angesehen. Meinungen lassen sich mitteilen und auch ohne eigene „Zueignung der Sache“ übernehmen (SZ 169). Das Gerede erzeugt so „Schein“ (vgl. SZ 222), der nicht erst dann besteht, wenn inhaltlich Falsches gesagt (oder geschrieben) und übernommen wird, sondern bereits, wenn ein Sachbezug allein durch Darüber-Sprechen vermittelt ist, ohne daß die Differenz zu möglicher eigener Erfahrung noch realisiert würde.[94]

Es ist Heideggers wie Husserls Meinung, daß solches anschauungslose, „symbolische“ Sprechen, „Gerede“, der alltägliche wie der wissenschaftliche Normalfall ist. (Und es muß auch der Normalfall sein, damit die alltäglichen Lebensabläufe ebenso wie ein Großteil wissenschaftlicher Abläufe möglich sind.) – Doch solches Sprechen (und Denken) erbringt keine Erkenntnis im eigentlichen Sinn: Ob dem Bedeutungsausdruck ein

---

Bedeutung *meint*. In dieser Deckungseinheit zwischen Bedeutung und Bedeutungserfüllung korrespondiert der Bedeutung, als dem Wesen des Bedeutens, das korrelative Wesen der Bedeutungserfüllung“ (XIX/1: 56; vgl. II: 61)

[91] III/1: 142 spricht Husserl von „Leervorstellung“, II: 59f. und XVII: 295 von „Leerintention“. Heidegger spricht im gleichen Sinne von einem bloßen „Leermeinen“ (20: 54).

[92] „[...] der Ausdruck [...] meint etwas, und indem er es meint, bezieht er sich auf Gegenständliches. Dieses Gegenständliche kann entweder vermöge begleitender Anschauungen aktuell gegenwärtig oder mindestens vergegenwärtigt erscheinen (z.B. im Phantasiegebilde). Wo dies statthat, ist die Beziehung auf die Gegenständlichkeit realisiert. Oder dies ist nicht der Fall; der Ausdruck fungiert sinnvoll, er ist noch immer mehr als ein leerer Wortlaut, obschon er der fundierenden, ihm den Gegenstand gebenden Anschauung entbehrt. Die Beziehung des Ausdrucks auf den Gegenstand ist jetzt insofern unrealisiert, als sie in der bloßen Bedeutungsintention beschlossen ist. Der Name beispielsweise nennt unter allen Umständen seinen Gegenstand, nämlich sofern er ihn meint. Es hat aber bei der bloßen Meinung sein Bewenden, wenn der Gegenstand nicht anschaulich dasteht [...]. Indem sich die zunächst leere Bedeutungsintention erfüllt, realisiert sich die gegenständliche Beziehung, die Nennung wird eine aktuell bewußte Beziehung zwischen Namen und Genanntem.“ (XIX/1: 44)

[93] Darum wird das Dasein im Gerede „entwurzelt“ (vgl. SZ 170).

[94] Siehe hierzu auch Figal: Martin Heidegger – Phänomenologie der Freiheit, S. 174ff.

Gegenstand entspricht als der, als welcher er intendiert ist, zeigt allein die anschauliche Bedeutungserfüllung, weshalb „alle Evidenz des Urteilens (alles aktuelle Erkennen im prägnanten Sinn) auch erfüllte Bedeutungen voraussetzt“ (XIX/1: 77; vgl. II: 74). Nur mittels ihrer, mittels gegebener Anschauung des im Bedeutungsausdruck Gemeinten, läßt sich ein Anspruch auf Erkenntnis ausweisen. So ist auch Philosophie darauf verpflichtet, die Bedeutungsintentionen ihrer Ausdrücke in der Weise anschaulich zu „erfüllen“, in der sie ihren Gegenstand „meinen“. Soweit dies gelingt, drückt der Ausdruck dann nicht eine bloße Bedeutungsintention aus, sondern ebenso eine Bedeutungserfüllung, einen „sinnerfüllenden Akt“ (XIX/1: 51). „Letzte Rechtsquelle“ der Ausweisung ist dabei nur die „originär gebende“ Anschauung (III/1: 43), d.h. eine solche, in der z.B. ein als sinnlich wahrnehmbar gemeinter Gegenstand auch in sinnlicher Wahrnehmung gegeben ist. Dagegen ist er zwar auch in einer bloßen Vorstellung vor dem „inneren Auge“ anschaulich gegeben, aber eben nicht „originär“: Die Weise seiner Gegebenheit deckt sich hier nicht mit der Weise, in der er gemeint ist. Dabei korrespondieren unterschiedlichen Gegenstandsarten unterschiedliche Weisen originärer Gegebenheit. Die originäre Erfüllung einer auf mathematische Gegenstände gerichteten Bedeutungsintention beispielsweise vollzieht sich nicht in einer sinnlichen Wahrnehmung (vgl. II: 75).[95] Im übertragenen Sinne spricht Husserl jedoch auch in solchen Fällen von einem „Schauen“ (z.B. II: 60; III/1: 14).

Gegen ein Philosophieren, dem Husserl vorwirft, mit verselbständigten begrifflichen Konstrukten zu arbeiten, fordert das phänomenologische „Zu den Sachen selbst“ die Gründung philosophischer Erkenntnisansprüche in einem Rückgang auf originäre Anschauung. Ihre Ausdrücke müssen Ausdruck bedeutungserfüllender Akte sein, Ausdrücke, denen tatsächliche gegenständliche Bestimmtheiten entsprechen. Heidegger greift die phänomenologische Maxime und das dahinterstehende Programm auf. Aufgrund der Einsicht in die geschichtliche Dimension des „Verlustes der Ausdrucksfunktion“ von Begriffen stellt er die Husserlschen Analysen jedoch zugleich in eine historische Perspektive. Das „Zu den Sachen selbst!“ wird bei Heidegger zum historischen „Zurück zu den Sachen selbst!“.

Wenn Heidegger von einem Verlust der Ausdrucksfunktion von Begriffen spricht, so kann das nach dem Ausgeführten nicht heißen, diese Begriffe verlören schlechthin jede Ausdrucksfunktion. Denn der Ausdruck drückt als solcher eine Bedeutung aus, die er

[95] Vgl. II: 60f., 74; zu Husserls Lehre von Bedeutungsintention und -erfüllung, Evidenz, insbesondere zu den bei Husserl konkurrierenden Konzeptionen einer funktionalen und einer absoluten Evidenz, vgl. Tugendhat: Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger, § 3f., bes. S. 48ff., 64, 72, 85-87.

auch im Falle eines bloß symbolischen Sprechens, eines bloßen Geredes hat. Ein Begriff, der jegliche Ausdrucksfunktion verloren hat, hätte gar keine Bedeutung mehr und würde nicht einmal mehr zum Gerede taugen. Was er aber in einem historischen Prozeß des Begriffswandels verlieren kann, ist die Funktion, Ausdruck bedeutungserfüllender Akte bzw. Anschauungen, mit anderen Worten: Ausdruck originärer „Gegenstandserfahrungen“ zu sein.

Wie können Begriffe die Funktion verlieren, Ausdruck von etwas originär Erfahrenem, Ausdruck originär erfahrener Gegenstände zu sein? Wenn Ausdrücke bloß symbolisch, im Gerede ‚kommuniziert‘ werden, also ohne Versicherung in bedeutungserfüllender Anschauung, sind diese Ausdrücke offen für Einflüsse aus anderen Quellen. Sie können unabhängig von der Situation „ursprünglichen Erfahrenwerdens aufgenommen, tradiert und weitergebildet werden“ (59: 183). Ohne kontrollierenden Bezug auf originäre Anschauung können sich Motive unterschiedlichster Herkunft verschlingen. Die so „weitergebildeten“ Begriffe drücken dann gar nicht mehr ein bestimmtes originär Erfahrenes aus. Damit verlieren sie eine für die Kommunikation essentielle Funktion, die schon Husserl an ihnen erkennt: die Funktion einer Regel zur Anschauungsgebung. Denn der Begriff eines Gegenstandes „schreibt die Regel vor für die Art, wie ein ihr unterstehender Gegenstand nach Sinn und Gegebenheitsweise zu voller Bestimmtheit, zu adäquater originärer Gegebenheit zu bringen wäre“ (III/1: 330; vgl. 344ff.). Die Bedeutung eines Begriffs ist demnach dann verstanden, wenn die Regel verstanden ist, durch die sich das Gemeinte selbst originär erfahren läßt. Auf diese Weise ist es dem einen Ausdruck Wahrnehmenden möglich, nicht nur zu einer Vorstellung des ausgedrückten Erlebnisses zu gelangen, sondern darüberhinaus auch sich in die Lage zu bringen, selber den ausgedrückten Gegenstand originär zu erfahren. Im gleichen Sinne heißt es in einer Beilage zu Heideggers Vorlesung über *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* aus dem Sommersemester 1920: „Eine echte Bedeutungserklärung steht also im Dienst der Gegenstandserfassung [...]. Jede lebendig verstandene Bedeutung [...] trägt in sich die Direktion auf ursprüngliche Sinnzusammenhänge“ (59: 179).

Dieser Gedanke einer direktiven Funktion von Begriffen bildet den Kern von Heideggers unter dem Titel „formale Anzeige“ entwickelten Theorie philosophischer Begrifflichkeit (s.u. 3.3.6). Eine solche Direktion ist aber nur dann möglich, wenn dem ausgedrückten Begriff überhaupt der Gegenstand entspricht, den er zu erfassen beansprucht, wenn also der prätendierte ausgedrückte Gegenstand auch „wahrhaft seiender“ Gegenstand ist (vgl. III/1: 329). Ein Begriff, in dem sich Elemente verschiedener uner-

kannter Herkunft vermischt haben, kann jedoch nicht mehr als Direktion zur Anschauungsgebung dienen, denn er weist gewissermaßen in keine bestimmte Richtung, auf keinen bestimmten Gegenstand. Es gibt diesen Gegenstand, so wie ihn eine den Ausdruck gebrauchende Bedeutungsintention meint, gar nicht. Diese Intention läßt sich darum auch nicht in einer Anschauung erfüllen. Dieser Fall liegt z.B. vor bei einem Begriff des Menschen als animal rationale, wenn damit das Wesen des Menschen bestimmt sein soll. Denn diese Definition ist nicht aus einer „primären", einer originären Erfahrung des Menschen geschöpft (vgl. 20: 174). Einer Bedeutungsintention, die sich auf ein animal rationale richtet, kann zwar eine erfüllende Anschauung gegeben werden. Doch was da anschaulich wird, ist nicht das Wesen des Menschen. Eine Bedeutungsintention, die sich auf das animal rationale als Wesen des Menschen richtet, läßt sich nicht anschaulich erfüllen, weil dessen Wesen nicht darin liegt, belebtes Ding mit der Eigenschaft der Vernunftbegabtheit zu sein. Dem bedeutungsmäßig intendierbaren Gegenstand „animal rationale als Wesen des Menschen" korrespondiert, mit anderen Worten, kein „wahrhaft seiender" Gegenstand. Sofern die Bestimmung „animal rationale" als Wesensbestimmung genommen wird, verstellt sie dieses Wesen gerade. Daß der Wesensdefinition „animal rationale" kein „wahrhaft seiender" Gegenstand in einer möglichen originären Erfahrung entspricht, heißt für den Begriff, daß er, obwohl er Bedeutung hat, doch über keine oder jedenfalls über eine lediglich defizitäre Sachhaltigkeit verfügt. Ihre fortwährende bestimmende Wirkung bis in die Gegenwart, die Heidegger erkennt (vgl. 20: 174), kann diese Definition haben, weil die Tradition dieser Bestimmung des Menschen sich vom korrigierenden Bezug auf originäre Anschauung verselbständigt hat.

Ausdrücke drücken aber, wie schon Husserls Differenzierungen zeigen, nicht nur den erfaßten Gegenstand bzw. dessen Bedeutung aus, sondern auch den kundgebenden Akt „überhaupt" (XIX/1: 51). Sie können das zumindest, wäre mit Heidegger zu ergänzen, denn auch diese Ausdrucksfunktion kann verlorengehen. In *Sein und Zeit* führt Heidegger zur Demonstration dieser Ausdrucksfunktion den umgangssprachlichen griechischen Ausdruck „pragma": „Sache" an. Indem das Wort abgeleitet ist vom Verb „prattein": „handeln", „tun", benennt es nicht nur einen Gegenstand, es drückt zugleich ein Verhalten und einen darin begründeten Bezug des Daseins zum Gegenstand aus: Was eine „Sache" überhaupt ist, ist erfahren in einem Handlungs-Bezug. In ähnlicher Weise drückt das Aristotelische Kunstwort „energeia": „Wirklichkeit" mit seiner wörtlichen Bedeutung „am Werke sein" ein technisches, herstellendes Verhalten mit aus. In diesem

Ausdruck „energeia“ artikulieren sich so neben seiner Funktion, einen bestimmten ontologischen Charakter (Wirklichsein) zu bezeichnen, auch eine spezifische Verhaltensweise und der ihr zugehörige Erfahrungs- bzw. Gegenstandsbereich. Ein solcher Gegenstandsbereich definiert sich ontologisch nicht durch seine immanenten Sachgehalte, sondern durch Charakteristika, die nur als Korrelate einer Bezugs-, bzw. Vollzugsweise des Daseins existieren. Der Seinsbereich des Zuhandenen beispielsweise bestimmt sich, wenngleich dessen Seinsverfassung das zuhandene Seiende und nicht das Dasein charakterisiert, durch die Daseinsweise des herstellenden Umgehens-mit (vgl. SZ § 15). In sprachlichen Ausdrücken wie „energeia“ oder „pragma“ artikulieren sich so spezifische Bezugs-, bzw. Vollzugsweisen und damit der durch sie determinierte Gegenstandsbereich; es drückt sich die Herkunft der Begriffe aus bestimmten Lebenssituationen mit aus.

Auch diese Ausdrucksfunktion von Begriffen, der Ausdruck ihrer Erfahrungsweise und des entsprechenden Erfahrungsbereichs kann verloren gehen. Das kann so geschehen, daß gar keine Herkunft aus einem bestimmten Lebens- und Erfahrungsbereich mehr am Begriff erkennbar bleibt, oder daß, etwa durch Übersetzung, der Begriff in einen anderen Lebensbereich weist als den ursprünglichen. Der erste Fall läßt sich wiederum an einem griechischen Beispiel demonstrieren: Der philosophische Begriff „ousia“: „Wesen“ weist mit der umgangssprachlichen Bedeutung des Ausdrucks – „Besitz“, „Hausstand“, „Habe“ – in einen bestimmten Lebens- und Erfahrungsbereich zurück. Der späteren lateinischen Übersetzung durch das Kunstwort „essentia“ dagegen fehlt diese ausdrucksmäßige Rückverweis auf den ursprünglichen Anschauungsbereich. Ein Beispiel für den zweiten Fall stellt der Begriff „energeia“, bzw. seine lateinische Übersetzung „actus“ dar. Letztere weist mit der ursprünglichen Bedeutung von „Treiben, besonders des Viehs“[96] in einen gänzlich anderen Erfahrungsbereich als „energeia“.[97]

Das Problematische daran ist, daß, wie Heidegger meint, der ursprüngliche Anschauungsbereich für die Bildung des Begriffs nicht gleichgültig ist. So zeige der Ausdruck „energeia“, daß, was Wirklichsein überhaupt bedeutet, hier erfahren ist an der Wirklichkeit eines hergestellten Werkes. Der einer solchen Erfahrung erwachsene Begriff ist genau auf die Artikulation einer „bestimmt erfahrenen Gegenstandsregion bestimmt zugeschnitten“ (vgl. NB 249), d.h. hier: auf den Bereich hergestellter Umgangs-

[96] Langenscheidts Großes Schulwörterbuch Lateinisch-Deutsch. Erweiterte Neuausgabe. Berlin/ München/ Wien/ Zürich 1983.

[97] Siehe hierfür auch Heideggers Vortrag *Wissenschaft und Besinnung*. In: Martin Heidegger: Vorträge und Aufsätze. Pfullingen 1954, S. 45-70, bes. 54-56.

gegenstände. Der Begriff läßt sich nicht auf eine andersartige Gegenstandsregion übertragen, ohne deren spezifische Eigenheiten im Sinne des ihr fremden Begriffs zu deuten oder sie, wo sie sich nicht mittels seiner erfassen lassen, zu übersehen; kurzum: der fremde Begriff verdeckt oder verstellt das Spezifische eines anderen Gegenstandsbereichs. Das kann auch durch Übersetzungen geschehen (oder sich in einer Übersetzung zeigen): In der Übersetzung von „zoon logon echon“ durch „animal rationale“ rückt Rationalität, Vernunft an die Stelle von Sprache. Damit ist zwar nicht etwas völlig Unterschiedliches in den Blick getreten, es hat jedoch eine deutliche Sinnverschiebung stattgefunden.

3.2.2 Die Aristotelische Philosophie als historisches Ziel der Destruktion. Hermeneutik der Faktizität als „radikal historisches“ Erkennen

Die bestimmende, gleichwohl meist unerkannte Rolle der Definition des Menschen als animal rationale stellt nur ein Beispiel dar für die generelle Situation, in der Heidegger die Philosophie seiner Gegenwart sieht. Die Begriffe, mit denen sie es zu tun hat, sind ohne „ausdrückliche Aneignung“ von den ursprünglichen Erfahrungssituationen her „durch eine Kette von verschiedenartigen Interpretationen hindurchgegangen“ (NB 248f.; vgl. SZ 20). Sie sind das Ergebnis einer undurchschauten, nicht angeeigneten Tradition, die den Rückgang auf originäre Gegenstandserfahrung unterlassen hat. Die Geschichte der Begriffe liest Heidegger als Geschichte des Verlustes ihrer Ausdrucksfunktion und damit ihrer Sachhaltigkeit.

In dieser Situation setzt jede gegenwärtige Philosophie an, und eine andere Begrifflichkeit steht ihr zunächst nicht zur Verfügung. Phänomenologie aber soll „zu den Sachen selbst“, sie soll basieren auf eigener originärer Anschauung. Deren Möglichkeit muß darum allererst wiedergewonnen werden. Es liegt in der Konsequenz einer Sicht der Begriffsgeschichte als Geschichte des Verlustes von Ausdrucksfunktion und Sachhaltigkeit, daß am Anfang dieser Geschichte eine originäre Gegenstandserfahrung steht. Das heißt zugleich, daß am Anfang einer Tradition auch die auf solche Gegenstandserfahrungen „zugeschnittenen“ Begriffe noch ihre volle Sachhaltigkeit haben. Soll Phänomenologie in einer historisch bestimmten Situation des Verlustes einer sachhaltigen Begrifflichkeit „zu den Sachen selbst“, so sieht sie „sich demnach [...] darauf verwiesen, die überkommene und herrschende Ausgelegtheit nach ihren verdeckten Motiven,

unausdrücklichen Tendenzen und Auslegungswegen aufzulockern und im abbauenden Rückgang zu den ursprünglichen Motivquellen der Explikation vorzudringen.“ Sie „bewerkstelligt ihre Aufgabe nur auf dem Wege der Destruktion.“ (NB 249) Das „Zu den Sachen selbst!“ vollzieht sich im Rückgang auf den Anfang der philosophischen Begriffstradition, der als Anfang noch nicht deren Deformierungen unterliegt.[98]

Dieser „abbauende Rückgang“ erfolgt seinerseits nicht von einem historisch unbetroffenen Außenstandpunkt aus. Die Situation auf der Ebene der Philosophie ist hier analog zu der auf der Ebene vortheoretisch-alltäglichen Daseins: Das Dasein ist „in seiner jeweiligen Weise zu sein und sonach auch mit dem ihm zugehörigen Seinsverständnis in eine überkommene Daseinsauslegung hinein- und in ihr aufgewachsen. Aus dieser her versteht es sich zunächst und in gewissem Umkreis ständig.“ (SZ 20) So wächst auch, wer philosophiert, in eine überkommene Auslegung hinein, eine philosophische nämlich. Das kann zwar, wie sich am Beispiel der animal-rationale-Anthropologie gezeigt hat, auch heißen, wer zu philosophieren beginne, wachse in eine ausdrücklich oder unausdrücklich herrschende philosophische Konzeption hinein. Das schwerwiegendere Problem liegt jedoch auf der fundamentaleren Ebene der Begrifflichkeit, worin sich sowohl solche Konzeptionen als auch ihre mögliche Kritik bewegen. Unter Begrifflichkeit ist dabei nicht eine Ansammlung von isolierten Worten zu verstehen: Begriffe treten auf als Begriffszusammenhang, in dem sich Fragestellungen, Blickrichtungen, Interpretationsweisen niedergeschlagen haben und der vorbestimmt, was überhaupt und in welcher Weise thematisiert wird (vgl. NB 249).

Die Möglichkeit des geforderten historisch rückläufigen Abbaus der Geschichte ist dadurch gegeben, daß sich trotz aller Verunstaltungen ein „bestimmter Herkunftscharakter“ der Begriffe erhalten hat (NB 249). Er weist, nicht nur in der Anthropologie, sondern generell, auf die griechische, genauer: die Aristotelische Philosophie,[99] von der Heidegger meint, erst sie bringe die vorhergehenden Denker auf den Begriff (vgl. NB 251; SZ 21). Darum kann Aristoteles als der Anfang der philosophischen Tradition und ihrer Begrifflichkeit betrachtet werden.[100] Im Rückgang auf die Aristotelische Philoso-

[98] Siehe hierzu auch Günter Figal: Heidegger zur Einführung. Hamburg 1992, S. 23ff.

[99] Das liegt nicht zuletzt bei Husserl offen zu Tage: Wesen (eidos), Substrat, Epoché, tóde tí, Noesis, Phänomen, sensuelle hýle und intentionale morphé sind hierfür nur einige Beispiele (vgl. z.B. *Die Idee der Phänomenologie* und *Ideen* I).

[100] Daß tatsächlich Aristoteles dieser Ursprung auch gegenwärtigen Philosophierens ist, ist natürlich fraglich angesichts dessen, daß Aristoteles Schüler Platons war und nicht weniges der Aristotelischen Philosophie dort seine Vorbereitung erfahren hat. Ursprung auch gegenwärtiger Philosophie und ihrer Begrifflichkeit wäre damit Platon. Diese Konsequenz zieht Heidegger später auch (vgl. stellvertretend für viele die Äußerung in *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*: „durch die ganze Geschichte

phie sind „an den entscheidenden Wendepunkten der Geschichte der abendländischen Anthropologie [...] die zentralen ontologischen u. logischen Strukturen zur Abhebung zu bringen“ (NB 251).

Für Heideggers Denken hat die Auseinandersetzung mit der Aristotelischen Philosophie unter anderem eine Neubewertung der Ontologie zur Konsequenz. In der *Grundprobleme*-Vorlesung vom WS 1919/20 hatte Heidegger noch gemeint, schon am Wort „Ontologie“ lasse sich erkennen, „daß das entscheidende Problem nicht gesehen ist: *Geschichte und Leben*“ (58: 146). Obwohl das Ergebnis der Destruktion der Aristotelischen Philosophie sein wird, daß deren im wesentlichen von der Ontologie beherrschte Begrifflichkeit der Thematisierung des Daseins unangemessen ist, gelangt Heidegger doch zu der Überzeugung, daß die begriffliche Erfassung des Daseins als Ontologie durchzuführen ist: als eine Ontologie, die das „Sein“ des Daseins vom „ich bin“ her aus der Perspektive dieses „ich“ expliziert (vgl. 9: 5, 10, 29, 31, 35).

Das Unternehmen eines historisch rückläufigen Abbaus der Geschichte bedarf in zweifacher Hinsicht einer Vorbereitung, erstens in historischer und zweitens in thematischer. Erstens: wenn die philosophische Begriffstradition Aristoteles-Tradition ist und der aristotelische Herkunftscharakter der Begriffe als Leitfaden der historisch gerichteten Destruktion dienen soll, dann muß dieser Leitfaden genügend explizit sein. Das Aristotelische der Begriffe muß sich erkennbar an ihnen zeigen. Es zeigt sich aber nur von einer Kenntnis der Aristotelischen Philosophie aus. Deshalb muß vor Beginn der Destruktion schon im Umriß eine „konkrete Interpretation der aristotelischen Philosophie verfügbar sein“ (NB 251). Zweitens bedarf die Destruktion auch eines Umrisses ihres thematischen Gegenstandes; es bedarf einer gewissen Kenntnis dessen, wovon die zu destruierenden Begriffe reden. Weil thematischer Gegenstand der Philosophie das menschliche Daseins ist und deshalb die Begrifflichkeit der „abendländischen Anthropologie“ abgebaut werden soll, muß das, was Thema der Anthropologie ist, das menschliche Dasein, vor der abbauenden Interpretation im Umriß „für die konkrete Untersuchung als Vorhabe verfügbar gemacht werden“ (NB 240).

Die Schwierigkeit, die sich dieser doppelten Vorbereitung in den Weg stellt, besteht darin, daß ihre begrifflichen Mittel genau diejenigen verunstalteten sind, die durch die

---

der Philosophie hindurch bleibt Platons Denken in abgewandelten Gestalten maßgebend. Die Metaphysik ist Platonismus“ [14: 63]). Freilich läßt sich die Suche nach einem historischen Ursprung zeitlich grundsätzlich mindestens so weit zurücktreiben, wie Textzeugnisse vorliegen. So hat denn ja Heideggers eigene Suche nach diesem Ursprung auch über Platon hinausgeführt bis an die Anfänge der Vorsokratik.

Destruktion erst zu brauchbaren werden sollen. Damit befindet sich das Unternehmen im „hermeneutischen Zirkel“. Aus ihm gibt es nicht nur kein Entrinnen, es geht, Heidegger zufolge, sogar darum, tiefer in ihn hinein zu kommen (vgl. SZ 152f.). Die Frage ist aber, wie innerhalb seiner eine aufklärende Interpretation und Destruktion überhaupt anfangen kann und wie eine vorbereitende Skizze der Daseinsverfassung möglich ist. Es bleibt hier keine andere Möglichkeit, als zunächst auf dem gegenwärtigen Traditionsstand eine umreißende Aristoteles-Interpretation und Skizzierung des Daseins zu unternehmen, um dem historischen Abbau eben dieser Tradition eine – nicht nur vorgängige, sondern auch – vorläufige Führung zu geben. Daß Heidegger dies für möglich ansieht, zeigt, daß er die Begriffe gegenwärtiger Philosophie nicht für derart verunstaltet hält, daß ein sachbezogenes Philosophieren mit ihnen überhaupt nicht mehr möglich wäre. Es hat sich nicht nur ein historischer Herkunftscharakter an ihnen erhalten, sie verfügen auch über einen, wenngleich vielleicht nur rudimentären Sachbezug. Nach erfolgter Begriffsdestruktion wäre dann die Interpretation zu wiederholen, ebenso wie auch erst dann die Begriffe für eine sachangemessene Thematisierung des Daseins gewonnen wären. Dabei ist jedoch damit zu rechnen, daß ein veränderter Leitfaden der Destruktion sich auch auf deren Ergebnisse auswirken würde, so daß also auch diese prinzipiell unter veränderter Ausgangslage zu wiederholen wäre. Und so weiter. Die überkommene Tradition ist darum nie ein für alle Mal abzustoßen (vgl. NB 248).

Aus diesem Grunde ist die historische Auseinandersetzung nicht eine Voraufgabe, nach deren Erledigung dann die eigentliche, systematische Philosophie anhöbe. Weil die Tradition nie ein für alle Mal abzulegen ist, ist Philosophie vielmehr „im radikalen Sinne ‚historisches‘ Erkennen“.[101] Weil ihre Begriffe nie in einem Außerhalb der Geschichte gewonnen werden, ist die Philosophie auch als „systematische“ zugleich „historisch“. Philosophische Forschung kann daher „nicht in eine systematische und historische Betrachtung aufgelöst werden [...]. Die Art der Forschung liegt vor diesem Unterschied, ist viel ursprünglicher als die Basis, auf der die Scheidung zwischen historisch und systematisch vollzogen wird.“ (17: 122) Im radikalen Sinn historisch ist diese Philosophie aber auch deshalb, weil sie die sachliche Auskunft über ihren thematischen Gegenstand von einem geschichtlichen philosophischen Anfang erwartet, als dessen Freilegung sie sich vollzieht. Freilich ist diese Auskunft nicht einfach zu übernehmen. Als anfängliche, nicht verstellende, die noch nicht ihre Ausdrucksfunktion eingebüßt hat, soll sie aber

[101] NB 249; vgl. 59: 185; 9: 30ff.; SZ § 6. Vgl. hierzu Günter Figal: Die Intuition einer radikal historischen Philosophie. In: Enno Rudolph u. Heinz Wismann: Sagen, was die Zeit ist. Analysen zur Zeitlichkeit der Sprache. Stuttgart 1992, S. 43-61.

direkt auf die gemeinte Sache hin durchsichtig sein, die sich unmittelbar in ihr artikuliert.

So könnte es scheinen, als brauchte heutiges Philosophieren nur auf die Aristotelische Philosophie zurückzugehen und wäre damit schon am Ziel: sich selbst als Dasein sich anzueignen. Gegenwärtiges Philosophieren würde dann in einer Aktualisierung der Aristotelischen Philosophie bestehen. Dem ist nicht so. Denn daß die Begriffe auf originärer Gegenstandserfahrung beruhen und als anfängliche ihre Sachhaltigkeit und Ausdrucksfunktion noch nicht eingebüßt haben, gilt nach Heideggers Urteil schon für Aristoteles selbst nur in eingeschränktem Sinne. Nicht nur wird schon bei ihm das menschliche Dasein mit Hilfe von Kategorien expliziert, die ihm fremd sind, auch der diesen Kategorien zu Grunde liegende Erfahrungsboden wird schon bei Aristoteles selbst verdeckt. Die Verdeckungsgeschichte der Begriffe beginnt schon innerhalb der Aristotelischen Philosophie. Darum kann die historische Destruktion sich nicht damit begnügen, auf die Aristotelische Philosophie zu führen. Sie muß Aristoteles selbst noch destruieren: auf Aristoteles. Die Bedeutung der Aristotelischen Philosophie für Heidegger liegt nicht nur darin, daß hier auch originäre Sacheinsichten vorliegen, sondern zudem darin, daß deren Verstellung hier offen zu Tage liegt. Am Ursprung der Verdeckungsgeschichte liegen originäre Einsicht und Verdeckung offen nebeneinander. Leichter als in der nachkommenden Tradition läßt sich hier die Verdeckung als Verdeckung erkennen. Insbesondere ist es die Idee der philosophischen Haltung als Theorie, die hier an ihrem Ursprung aufgewiesen werden soll (vgl. 17: 1ff.).

Der Sinn der historischen Destruktion liegt daher nicht nur, nicht einmal primär in der Gewinnung sachhaltiger Einsichten über das menschliche Dasein, sondern zunächst im „*Freiwerden von überlieferten Möglichkeiten und traditionellen Arten*“, das Sein des Daseins zu bestimmen. Damit soll die Destruktion die Möglichkeit eröffnen, das „Dasein selbst zum Thema einer *von ihm selbst* bestimmten Forschung zu machen“ (17: 112). Denn genau das war es bislang nie, weil die Kategorien, mittels derer es thematisiert wurde, „auf einem *ganz anderen Boden* der Seinserfahrung erwachsen und ihrer Begriffstendenz nach dem unangemessen sind, was wir als Dasein in den Blick bekommen wollen“ (17: 113; vgl. NB 252). Diese Kategorien sind die Aristotelischen, und es ist der Aristotelische Ursprung der philosophischen Begriffstradition, der eine angemessene Thematisierung des Daseins bisher verhindert hat.[102]

[102] So z.B. in der Vorlesung vom WS 1923/24: „Der Zusammenhang der Kategorienforschung und Logik, die von den Griechen vorgebildet wurden, beherrscht bis heute die Blickrichtung dessen, was man als

Die historische Destruktion schließt damit ein Doppeltes ein: Erstens soll die Aneignung der Vergangenheit, d.h. der das eigene Philosophieren beherrschenden traditionellen Bestimmtheiten, das Philosophieren frei machen von verstellenden, sachunangemessenen Begriffen. Die Kategorien, mittels derer das Dasein traditionell und bis in die Gegenwart expliziert wird, sollen „auf ihren ursprünglichen Sinn zurückgeführt werden“ (17: 113), so daß sich die Unangemessenheit dieser Begriffe zeigt. Dabei geht es unter dem Gesichtspunkt eines nicht verstellenden philosophischen Zugangs zum Daseins insbesondere darum, den Ursprung der theoretischen Haltung und den von dort bestimmten theoretischen Charakter der zu destruierenden Begrifflichkeit aufzuweisen. Die Destruktion soll der Philosophie die Möglichkeit eröffnen, frei zu werden *von* der Tradition wissenschaftlichen Verhaltens als Theorie, und das heißt frei werden von der traditionellen Philosophie.

Zweitens soll der Abbau der Kategorien, in denen das Dasein „sich selbst verbaut“ (vgl. 17: 117f.), die gegenwärtige Philosophie frei machen *für* eine unverstellte eigene Erfahrung des Daseins und seine begriffliche Explikation (vgl. NB 249). Einem destruierenden Schritt korrespondiert ein konstruktiver. Dieser konstruktive Schritt ist nicht ohne den destruktiven möglich. Philosophieren kann nicht in einem Gewaltstreich die traditionelle Begrifflichkeit einfach von sich stoßen und bei Null anfangen, denn dabei würde gerade nicht durchsichtig, wo diese Begrifflichkeit das Philosophieren beherrscht. Unerkannt könnte sie so auch im neuen Gewande die Führung behalten. Es bedarf darum einer konkreten Begriffsklärung, um kontrolliert eine dem Dasein angemessene Begrifflichkeit zu entwickeln.

3.2.3 Destruktion des Aristoteles auf Aristoteles

Als Leitfragen der destruierenden Interpretation der Aristotelischen Philosophie formuliert Heidegger im *Natorp-Bericht*:

> *Als welche Gegenständlichkeit welchen Seinscharakters* ist das Menschsein, *das 'im Leben Sein' erfahren und ausgelegt*? Welches ist der Sinn von Dasein, in dem die Lebensauslegung den Ge-

---

Dasein bezeichnet. Es erwächst in jedem Fall, sofern Dasein in den Blick gebracht werden soll, die Notwendigkeit, es von diesen begrifflichen Überwucherungen freizulegen“ (17: 117). „Wir haben uns klar zu machen, daß alle bisherige Forschung, die in irgendeinem Sinne auf Dasein bezogen war (unter dem Titel: Erlebnisstrom, Vernunft, Leben, Ich, Person usw.) ein *Grundversäumnis* zeigt: dasjenige Seiende, das behandelt wird, auf *seine eigentliche Verfassung* hin zuallererst zu befragen. Es muß sich zeigen, daß alle bisherige Philosophie auf Grund ihres Ursprungs außer Stande war, dieses mit in die Vorhabe genommene Seiende *als Dasein* näher zu bestimmen.“ (17: 112)

> genstand Mensch im Vorhinein ansetzt? [...] Ferner: Wie ist dieses Sein des Menschen begrifflich expliziert, welches ist der phänomenale Boden der Explikation und welche Seinskategorien erwachsen als Explikate des so Gesehenen? [...] Was besagt überhaupt Sein für Aristoteles, wie ist es zugänglich, faßbar und bestimmbar? (NB 252f.)

Diese Fragen sind sowohl methodologischer als auch gewissermaßen „realphilosophischer" Natur. Sie fragen methodologisch, wie so etwas wie Sein zugänglich und explizierbar ist, welche Art Begrifflichkeit dies leistet und was der Anschauungsboden der Explikation ist. Sie fragen realphilosophisch, als was der Seinscharakter des Menschseins und der Sinn von Sein überhaupt bestimmt werden. Zusammengefaßt lautet die Antwort: Der allgemeine Sinn von Sein bei Aristoteles ist das Immersein eines selbständig Vorhandenen. Er erwächst auf dem Erfahrungsboden des herstellenden Umgangs: Das Immersein hat den Sinn eines immer schon Vollendet-, immer schon Fertigseins; es ist die ontologische Radikalisierung der Erfahrung des Hergestellten in seinem fertig Hergestelltsein. Die Ausbildung der Ontologie des Menschen geschieht zwar nicht ohne eine originäre Einsicht in dessen Sein. Sie wird jedoch von der zu Grunde gelegten Ontologie des Immerseins aus expliziert und durch deren Begrifflichkeit und Seinsideal überformt. Dies Immersein wird erkenntnismäßig faßbar und bestimmbar in der theoretischen Haltung der sophia.

a) Der Boden ursprünglicher griechischer Seinserfahrung

Die „ursprüngliche Seinserfahrung" (NB 253), die den Anschauungsboden der Aristotelischen Ontologie abgibt, vollzieht sich nicht im theoretischen Betrachten, sondern im Bereich des tätigen Umgangs. Innerhalb seiner ist es vor allem das hergestellte Gegenständliche, aus dessen Erfahrung der diese Ontologie leitende Sinn von Sein geschöpft ist: Sein besagt ursprünglich „Hergestelltsein" (NB 253). Seiendes „ist in dem, was es ist, ursprünglich nur da für den herstellenden Umgang, schon nicht mehr in dem es gebrauchenden, sofern dieser den fertigen Gegenstand in verschiedene, nicht mehr ursprüngliche, Sorgenshinsichten nehmen kann" (NB 268). Gegenüber der Vielheit und Verschiedenheit möglicher Hinsichten, in die ein fertiger Gebrauchsgegenstand genommen werden kann, ist sein Hergestelltsein das Einheitliche. Alles Gebrauchte ist ein ursprünglich Hergestelltes, dem Hergestelltsein verdankt es seine Existenz.
Diese Grunderfahrung des Seins ist allerdings nichts ausschließlich Griechisches. Sie ist vielmehr, wie Heideggers Umweltanalysen zeigen, verwurzelt im alltäglichen Dasein

als solchem: Der alltägliche Umgang ist orientiert auf die Herstellung eines Werkes; dieses „trägt die Verweisungsganzheit, innerhalb derer das Zeug begegnet“ (SZ 70). Es ist „dasjenige, wobei der alltägliche Umgang sich zunächst aufhält“ (SZ 69), was er primär im Blick hat. Von ihm her erhält die Umsicht, das den Umgang führende Wissen, seine Orientierung und seinen Sinn. Vom herzustellenden Werk her wird „im Lichte der Naturprodukte“ auch die Natur verstanden, ebenso wie der „Träger und Benutzer“ (SZ 70). Dabei legt Heidegger allerdings Gewicht darauf, daß das Werk seinerseits einem Gebrauch dient und selbst ein Zuhandenes ist, nicht nur die Materialien und Werkzeuge, mittels derer es verfertigt wird. Das „primär Zuhandene“ ist es indes als herzustellendes Werk (vgl. SZ 69f.).

Daß „Hergestelltsein“ der ursprüngliche Sinn von Sein ist, muß als Ergebnis einer Aristoteles-Interpretation allerdings überraschen, denn der ausdrückliche Aristotelische Seinsbegriff ist, wie Heidegger selber sieht, ein ganz anderer: Sein im eigentlichen Sinne heißt unbewegt-immer aus sich selbst sein; seiend im eigentlichen Sinne ist, was außerhalb jeder Möglichkeit von Veränderung steht, also auch nicht möglicher Gegenstand eines Herstellens ist (vgl. Met. XII, 1 u. 6-8).

Wie kann die Interpretation sich so weit von den ausdrücklichen Aussagen der Aristotelischen Seinstheorie entfernen? Und warum liegt der von Heidegger herausgearbeitete Seinssinn bei Aristoteles nicht offen zu Tage? – Heideggers Antwort auf diese Frage lautet: Das „Gegenstandsfeld, das den ursprünglichen Seinssinn hergibt“, ist zwar „das der hergestellten, umgänglich in Gebrauch genommenen Gegenstände“ (NB 253). Dieser Seinssinn „verliert aber dann noch bei Aristoteles selbst unter dem Druck der ausgeformten Ontologie seinen Herkunftssinn“ (NB 268f.). Heideggers Interpretation zufolge gerät die Auslegung ursprünglicher Seinserfahrung schon bei Aristoteles unter eine bestimmte ontologische Radikalisierung der Erfahrung des Seienden als Bewegtseienden mit dem nur scheinbar paradoxen Resultat, daß Bewegung da eigentlich ist, wo sie ihr telos, ihre Vollendung erreicht und also aufgehört hat: wo sie zu Ende gekommen und das Seiende nun unbewegt immer ist, was und wie es ist. Während Heidegger in der Aristotelischen Philosophie einerseits „die Vollendung und Ausformung der vorangegangenen Philosophie“ erkennt, gewinnt Aristoteles andererseits mit der Betrachtung des Seienden „im Wie seines Bewegtseins“ zugleich „einen prinzipiellen neuen Grundansatz, aus dem seine Ontologie und Logik erwachsen“ (NB 251). Heidegger sieht diesen neuen Ansatz in der Aristotelischen *Physik* grundgelegt. Das Modell dieses Bewegtseins erkennt er – obwohl Gegenstand der *Physik* das natürliche Seiende ist – in der

Bewegung des künstlichen Herstellens.[103] Die ontologische Radikalisierung der Idee des Seienden als Bewegtseienden nimmt ein Moment genau dieser Art von Bewegung auf: das Fertigsein des Herzustellenden, das Vorhandensein eines nicht weiter zu verändernden Gegenstandes. Als fertig vorhandener ist er in seiner selbständigen Existenz ausdrücklich erfahrbar. Von diesem seinem telos erhält die ganze Bewegung des Herstellens ihren Sinn. Weil das Ziel des ganzen Vorgangs im selbständig Vorhandensein eines Unverändert-Fertigen liegt, gibt dieses den Sinn von Sein überhaupt ab. Hergestelltsein besagt darum „Fertigsein"; „Sein ist *Fertigsein*, das Sein, in dem die Bewegung zu *ihrem Ende* gekommen ist." (NB 260). Fertiggestellt, wird der Gegenstand nicht weiter verändert. Er ist, was er ist, solange er in sich unverändert, unbewegt ist. Was schlechthin fertig vorhanden und keiner weiteren Veränderung unterworfen ist, ist immer (vgl. EN 1139b 23f.). Die ontologische Radikalisierung der Bewegung des Herstellens führt zur Idee des Seins als Unverändert-immer-Vorhandenseins.

Dieser ausgebildete Seinssinn überformt dann den ursprünglichen Herkunfts- und Seinssinn. Nicht der Vollzug des Herstellens, sondern sein Ergebnis leitet die Ausbildung der logisch-ontologischen Kategorien. Sie erwachsen „als Explikate eines ansprechenden, hinsehenden Bestimmens" des erfahrenen Gegenständlichen unter der Leitidee des Vollendet-Immerseins und als solches selbständigen Vorhandenseins (NB 253; vgl. 19: 173).

Es ist die unter dieser Leitidee ausgeformte Ontologie, deren Herkunftssinn noch bei Aristoteles selbst verlorengeht. Unter der Leitidee des Vollendet- und damit Unverändert-immer-Seins wird Seiendes „in seinem Sein als ‚Anwesenheit' gefaßt" (SZ 25; vgl. 24: 30, 171). Sie bestimmt die kategoriale Explikation, während der als ontologisch sekundär betrachtete Vollzug des zur Anwesenheit Bringens, das Herstellen, in dem Seiendes noch in Veränderung begriffen ist, zurücktritt. Damit tritt aber auch das Erfahrungsfeld zurück, aus dem diese Ontologie der Anwesenheit erwachsen ist. In der Orientierung am etablierten Seinsbegriff des Immergleich-Anwesenden geht so auch der innerhalb dieses Erfahrungsfeldes geschöpfte ursprüngliche Sinn von Sein als Hergestelltsein selbst verloren und verliert die Ontologie so ihren „Herkunftssinn". Als „Erste Philosophie", die allen anderen Wissenschaften und philosophischen Disziplinen vorausliegt, indem sie analysiert, was diese voraussetzen, was es nämlich heißt, daß etwas *ist*, wird sie entwickelt als theologikê: Wissenschaft vom selbständig vorhandenen, unbewegten und damit immerseienden und in diesem Sinne „göttlichen" Wesen, das nicht

[103] Vgl. NB 266; für die *Physik* z.B. 188b 16ff., 190a 25, 190b 5.

anders sein kann, als es ist. Als solche ist sie zugleich Wissenschaft vom Seienden als Seienden und damit allgemeinste Wissenschaft, denn von diesem Sinn von Sein aus bestimmen sich auch alle übrigen Bedeutungen des in vielfachem Sinne ausgesagten „Sein“ (vgl. Met. VI, 1-2).

Die Begrifflichkeit der Aristotelischen Ontologie erwächst also einerseits aus der Erfahrung des Hergestelltseins der Umgangsgegenstände, ihre Kategorien sind konstitutiv für gerade dieses Gegenständliche gerade diesen Sinnes. Und doch verdeckt sie andererseits, einmal ausgeformt, diesen Ursprung, indem sie sich, vom Ziel des Herstellens ausgehend, als Ontologie des Vorhandenseins, des Seins im eigentlichen Sinne als Unbeweglich-immer-Sein ausbildet. Auf diesem Wege verselbständigen sich die ontologischen Begriffe von den zugrundeliegenden Erfahrungen.

Doch wie in der Geschichte der philosophischen Begrifflichkeit sich der Charakter ihrer Herkunft aus der Aristotelischen Philosophie nicht völlig verliert, so verraten auch die Aristotelischen Begriffe noch ihre Herkunft aus dem Erfahrungsfeld des Herstellens. Sie haben ihre Ausdrucksfunktion noch nicht verloren, sondern sind auf die zu Grunde liegenden Gegenstandserfahrungen durchsichtig. Sie haben ihre ursprüngliche, für die Artikulation bestimmt erfahrener bestimmter Gegenstandsregionen noch nicht eingebüßt, wenigstens nicht soweit, daß diese sich gar nicht mehr erkennen ließe.

Das zeigt sich z.B. an der Erläuterung des Gutes, das menschliches Leben erstrebt, als telos: Ziel, Vollendung, Ende aus demselben Wortfeld wie telein: vervollkommnen, vervollständigen, beendigen und teleos: vollendet, vollkommen, vollständig; ferner an der Bestimmung dieses Zieles als ergon: als fertiges Werk. Ebenso weist die Aristotelische Begriffsschöpfung „energeia“: „Wirklichkeit“ mit seiner wörtlichen Bedeutung „am-Werke-sein“ in den Erfahrungsbereich des technischen, herstellenden Verhaltens zurück. Mittels dieses Begriffs wiederum bestimmt Aristoteles sowohl den ontologischen Charakter des Tätigseins der Götter als auch der höchsten Möglichkeit menschlichen Tätigseins. Auch der nous, das „Vernehmen schlechthin“ wird mit Hilfe dieses Begriffs expliziert: Er ist seinem Wesen nach energeia, er ist „am Werke“.[104] Als solcher wiederum besteht seine Leistung in einem poiein, einem Herstellen: Der nous „stellt *alles* her als ein Verfügenkönnen darüber“, wie Heidegger, *De anima* 430a 15 erläuternd-übersetzend, anführt (NB 257).

Spätere begriffliche Verformungen verdecken nicht sosehr die Aristotelische Herkunft als solche, denn vielmehr die Herkunft der Begriffe aus dieser Erfahrungsweise. Wäh-

[104] Vgl. im Zusammenhang: NE I, 1 u. 6, X, 6; Met. IX, 6 u. 8, XII, 6.

rend beispielsweise der Aristotelische Grundbegriff „ousia“ mit der umgangssprachlichen Bedeutung von „Besitz“, „Hausstand“, „Habe“ (die durch ihr „Hergestelltsein“ zur „Habe“ wird; vgl. NB 253) als Ausdruck in den ursprünglichen Erfahrungsbereich eines praktischen Zutunhabens zurückweist, fehlt diese ausdrucksmäßige Rückbindung der lateinischen Übersetzung „essentia“ völlig.

Die Destruktion der Begriffstradition auf ihren griechisch-aristotelischen Ursprung endet also nicht einfach bei „der“ Aristotelischen Philosophie. Die Destruktion wird vielmehr innerhalb dieser Philosophie noch einen Schritt weitergetrieben: von der Oberfläche der expliziten Theorie auf die Tiefenschicht der sich in ihren Ausdrücken artikulierenden ursprünglichen Gegenstandserfahrung. Dieser Destruktionsschritt führt die historische Destruktion in einem nicht historischen Abbau der Texte auf einen zugrundeliegenden „Subtext“ weiter. In ihm artikuliert sich die ursprüngliche Seinserfahrung gewissermaßen im Rücken der expliziten Aussageabsicht. Denn freilich liegt es nicht im Selbstverständnis der Aristotelischen Ontologie, eine radikalisierte Ontologie des Hergestelltseins zu sein. Darin drückt sich, wie Heidegger meint, vielmehr die alltägliche griechische Seinserfahrung und das selbstverständlich gewordene Seinsideal des „griechischen Daseins“ aus (vgl. 19: 61). Die Aristotelische Ontologie bringt das vorphilosophische Seinsverständnis unter Führung des expliziten Seinsbegriffs des Unbeweglich-Immerseins auf den Begriff, ohne selbst allerdings dessen Herkunft zu durchschauen. Diese erhält sich indes in der Begrifflichkeit. Die Destruktion auf die Tiefenschicht der Texte befreit den begrifflichen Niederschlag der ursprünglichen Gegenstandserfahrung von den Verdeckungen, die sich in der Ausformung der an einem bestimmten Seinsideal orientierten Ontologie darüber gelegt haben. Es geht dabei nicht um einen Abbau historischer Textschichten, nicht um Textgeschichte etwa im Sinne neutestamentlicher Bibelwissenschaft, sondern um die Freilegung einer Sinnschicht. Diese wird einerseits durch die ontologische Radikalisierung eines bestimmten Motivs der Bewegung des Herstellens verdeckt; in ihr artikuliert sich andererseits aber die Seinserfahrung, die die ausgebildete Ontologie „sinngenetisch“ (vgl. 58: 185) von ihrem Ursprung her verständlich macht.

Heideggers in dieser Weise destruktiver Umgang mit Texten fragt also nicht: Was ist in dieser Theorie gesagt?, um dann weiterfragen zu können: Und ist das wahr? Sondern Heidegger fragt: Wie drückt sich ursprüngliche Gegenstandserfahrung in diesen Texten aus? Die Interpretation arbeitet also auf einer anderen Ebene, als die Texte von sich aus genommen werden wollen. Über oder durch sie wird etwas erschlossen, was hinter ih-

rem expliziten Selbstverständnis liegt. Dies ist weder die eigentlich gemeinte Sache noch Meinung oder Absicht des Autors, sondern eine Erfahrung, die sich unter der Oberfläche der expliziten Theorie-Gestalt Gehör verschafft.

b) Ursprüngliche Seinserfahrung und Aristotelische Anthropologie

Wie verhält sich diese vom Anschauungsfeld des Herstellens ausgehende, unter der Leitidee des radikalen Fertig-, d.h. des Immerseins ausgebildete Ontologie zur Aristotelischen Anthropologie?

> Ist der Seinssinn, der das Sein des menschlichen Lebens letztlich charakterisiert, aus einer reinen Grunderfahrung eben dieses Gegenstandes und seines Seins genuin geschöpft, oder ist menschliches Leben als ein Seiendes innerhalb eines umgreifenden Seinsfeldes genommen, beziehungsweise einem für es als archontisch angesetzten Seinssinn unterworfen? (NB 253)

Aristoteles sieht klar, daß das menschliche Dasein nicht immer gleichbleibend und notwendig ist, sondern dem Werden und Vergehen und überhaupt der Veränderung unterliegt. Er realisiert den Grundansatz des Seienden als Bewegtseienden wie im Blick auf alles natürliche Seiende so auch im Blick auf den Menschen. Er sieht ebenso klar, daß die Bewegungs- oder Vollzugsweise des menschlichen Daseins im ganzen nicht von der Art des Herstellens ist, sondern von der Art des Handelns, der praxis im eigentlichen Sinne: Es hat sein Ziel nicht in einem von ihm verschiedenen Ergebnis, sondern in seinem eigenen Vollzug. Anders als das übrige veränderliche Seiende verfügt der Menschen durch sein praktisches Wissen, sein Überlegen und seine freie Entscheidung, selbst über Ursprung und Weise seiner Bewegung (vgl. EN I, 1-6, 8; Pol. 1254a 7).
Dennoch, meint Heidegger, werde das menschliche Leben von Aristoteles „nicht positiv hieraus“, aus dieser Einsicht in die menschliche Seinsweise, „ontologisch charakterisiert“. Die formale Grundbestimmung des Menschen als eines Seienden, „das auch anders sein kann, nicht notwendig und immer ist, wie es ist“, sei nämlich „vollzogen im *negierenden* Gegenhalt gegen anderes und *eigentliches* Sein. Dieses ist seinerseits dem Grundcharakter nach nicht aus dem Sein des menschlichen Lebens als solchen explikativ gewonnen“,[105] sondern aus einer ontologischen Radikalisierung des Seins als Hergestelltseins. Sie führt zum Seinssinn des selbständigen Immer-Vorhandenseins. Er leitet die Ausbildung der ontologischen Begrifflichkeit der Aristotelischen Philosophie.

[105] NB 260; vgl. 259; NE 1140a 1, 35, 1141b 23ff.

Die Explikation des Seins des Menschen gerät bei Aristoteles unter diesen Seinssinn und die aus ihm motivierte Begrifflichkeit. Das bedeutet aber nichts anderes, als daß die Explikation des menschlichen Daseins unter die Herrschaft eines theoretischen Verhaltens und des darin zugänglichen Seins, bzw. der darin ausgebildeten ontologischen Begriffe gerät. Obwohl die ursprüngliche Seinserfahrung nicht im Felde theoretischer Betrachtung gemacht ist, führt sie doch von sich aus durch die ontologische Radikalisierung des ihr eigenen Momentes des Fertigseins zur Auszeichnung des theoretischen Verhaltens, genauer: der sophia, und zwar als der höchsten Weise des alêtheuein (vgl. EN 1139b 15ff.), der höchsten Wissensform, wie der überhaupt höchsten menschlichen Seinsweise, die gleichzeitig die Antwort auf die inhaltliche Bestimmung der eudaimonia, des Ziels menschlichen Lebens liefert. Dabei geht es auch bei der Bestimmung der höchsten Weise des alêtheuein nicht um eine abgegrenzte wissenschaftstheoretische oder wissenschaftsphilosophische Frage. Weil das Streben nach Wissen vielmehr zur Natur des Menschen gehört (vgl. Met. I, 1), das alêtheuein, das „Erschließen und Erkennen", das „*aufdeckendsein*" (19: 17; vgl. 23ff.) für das menschliche Dasein wesentlich ist, zielt die Frage nach der höchsten Weise des alêtheuein zugleich auf eine ausgezeichnete Weise menschlicher Existenz. Dabei vollzieht sich die Auszeichnung, wie Heidegger betont, in jedem Falle – bei der Frage nach der höchsten Wissensform nicht anders als der nach der überhaupt höchsten menschlichen Seinsweise und der Bestimmung der eudaimonia – auf derselben ontologischen Basis: des Seinsbegriffs des selbständigen Immer-Vorhandenseins. Denn etwas „ist" um so mehr, je mehr es dieses Sein verwirklicht: „*Für die Griechen ist die Betrachtung der menschlichen Existenz rein orientiert am Sinn des Seins selbst, d.h. daran, inwieweit das menschliche Dasein die Möglichkeit hat, immer zu sein*." (19: 178) Die Betrachtung der menschlichen Existenz orientiert sich an der Verfassung des Seienden, „das *seinsmäßig den Vorrang* hat" (19: 137).

Die Bedeutung, die Aristoteles der sophia und ihrer Vollzugsweise, dem theorein, für die menschliche Existenz gibt, hat hierin ihren Grund. Die sophia ist zunächst höchste Wissensform, denn ihr Gegenstand ist dasjenige, was im höchsten Maße wißbar ist: das Unveränderliche und Notwendige. Denn von ihm wissen wir, daß und wie es ist, auch falls es sich unmittelbarer Beobachtung entzogen haben sollte. Als uneingeschränkt notwendig existierend ist es zugleich ewig (vgl. EN VI, 3). Von den zwei Gegenständen oder Gegenstandsbereichen, die konkret als Thema der sophia in Frage kommen, die mathêmatika und der Seinsbereich der unbewegten, „abtrennbar" (chôristos) für sich

bestehenden Ursachen der bewegten Substanzen, insbesondere der „Unbewegte Beweger“ als deren erstem Bewegungsprinzip, scheiden die mathematischen Gegenstände für Aristoteles aus. Kriterium ist dabei charakteristischerweise die Selbständigkeit der Existenz: Sie kommt dem Unbewegten Beweger zu, den mathematischen Gegenständen nicht; sie sind nur unselbständige Bestimmungen an selbständig Vorliegendem. Was sie sind, weiß man darum nur, wenn man ihre Beziehung auf anderes kennt, das man schon wissen muß. Mit der Theologik als Wissenschaft von den ersten Ursachen alles Seienden hingegen hat man die ersten Prinzipien des Seienden als solchen zum Gegenstand. Als selbständige können sie unabhängig von anderem gewußt werden und sind in diesem Sinne wißbarer.[106]

Weil Wissenwollen aber ein menschliches Streben ist, muß die sophia als Seinsweise des Daseins, als Tätigsein, eine bestimmte Weise des theorein verstanden werden.[107] Angesichts verschiedener Daseinsweisen kann sich die Frage nach einer möglichen Rangordnung stellen. Die sophia wird von Aristoteles nun deshalb als höchste menschliche Seinsweise ausgezeichnet, weil sie nicht nur das im höchsten Sinne Seiende, das Unbewegt-Immerseiendes zum Gegenstand hat. Sie ist auch selbst ein „gleichmäßiges, ununterbrochenes Verharren, das seinem Sinn nach nicht anders sein kann. Denn es ist ein *Sich-aufhalten bei dem Seienden, das in sich selbst nicht anders sein kann*.“ (19: 174) Weil dies Seiende immer gleich ist, muß das einmal eingenommene betrachtende Verhalten zu ihm sich ebenfalls nicht ändern. Es ist in sich stetig, gleichbleibend, denn anders als jedes andere menschliche Verhalten muß das theorein sich nicht auf wechselnde Umstände richten: Weder verändert sich sein Gegenstand, noch geht es auf ein von ihm selbst als bloßes Betrachten verschiedenes Wirken. Die theoria muß ihrem eigenen Sinne nach nicht aus sich selbst heraus, denn indem es ihr um das bloße Erkennen geht, das nicht auf eine Anwendung, eine Verwirklichung oder einen Nutzen außerhalb ihrer eigenen Betätigung abzielt, ist sie in ihrem bloßen Vollzug

[106] Vgl. zum Zusammenhang Met. VI, 1-2, XI, 7, XII, 6-10, XIII, 2; NE X, 5-9. – Die Erste Philosophie ist allgemeine Ontologie. Sie ist aber im besonderen Theologik, Wissenschaft vom Unbewegten Ersten Beweger, weil dieser als Bewegungsprinzip der bewegten Substanzen und als selbständig Existierendes zugleich das im höchsten Sinne Seiende ist: Er verwirklicht in vollkommener Weise den Sinn von Sein; siehe hierzu Leo Elders: Aristotle’s Theology. Assen 1972).

[107] Für das theorein als solches ist es nicht kennzeichnend, daß es Unveränderlich-Notwendiges zum Gegenstand hat, sondern daß es ein Erkennen ist, das allein um des Erkennens willen vollzogen wird, nicht um willen eines davon unterschiedenen Nutzens. Außer der Wissenschaft vom Seienden als Seienden bzw. der Theologik und der Mathematik rechnet Aristoteles die Physik unter die theoretischen Wissenschaften. Sie scheidet als Kandidatin für die höchste Wissenschaft aus, weil sie nicht unbewegtes, sondern bewegtes Seiendes zum Gegenstand hat (vgl. Met. VI, 1-2).

schon vollendet; sie trägt ihr Ziel in sich, sie ist „entelecheia“.[108] Im theorein ist der Mensch darum autark, mehr noch als im Leben des selbstzweckhaften Handelns. Der Gerechte beispielsweise braucht andere Menschen, um gerecht sein zu können (vgl. EN 1177a 29ff.). Damit kommen dem Menschen im theoretischen Verhalten die Eigenschaften zu, die auch seinen Gegenstand, das theion, kennzeichnen (vgl. Met. I, 2; EN X, 7). So ist das menschliche Dasein im theorein selbst in der Weise des höchsten, eigentlichen Seienden. Im theorein liegt die höchste dem Menschen mögliche Seinsweise, weil er darin dem ontologisch höchsten Seienden am ähnlichsten ist und am weitesten den Sinn von Sein verwirklicht, d.h. am vollkommensten „ist“. Wenn auch sie nicht schlechthin immer ist, so liegt das nicht an der theoria selbst, nicht an ihrer eigenen Struktur, sondern an der menschlichen Natur: Weil er nicht reiner Intellekt ist, sondern körperliche Bedürfnisse hat und ermüdet, kann ein Mensch sich nicht ununterbrochen in der Seinsweise der theoria halten.[109]

Als ein Tätigsein zielt das theorein der sophia wie jedes Tätigsein auf ein Ziel, ein Gut: die eudaimonia. Weil, wie Heidegger betont, auch die eudaimonia von Aristoteles „streng ontologisch als telos“ gefaßt wird, als „Fertigsein“ des menschlichen Daseins (19: 172), muß er in der theoria auch „die eudaimonia sehen“ (19: 171). Die Antwort auf die Frage nach der höchsten dem Menschen möglichen Seinsweise und auf die Frage nach dem telos menschlichen Lebens, die Antwort auf die Frage nach der inhaltlichen Bestimmung der eudaimonia, fallen aufgrund der „*rein ontologische[n] Betrachtung*“ beider Fragen in eins (19: 168). Die eudaimonia ist das verwirklichte Ziel menschlicher Bewegung, die energeia des eigentlichen menschlichen Seins, „das Fertiganwesendsein des Lebenden hinsichtlich seiner höchsten Seinsmöglichkeit“ (19: 173; vgl. 177), welche „von vorneherein“ von der Idee des selbständigen Immerseins bestimmt ist (19: 178). In der theoretischen Lebensform der sophia erfüllt sich das dem menschlichen Dasein von Natur aus eigene Streben nach Glück (vgl. Met. 980a 21).

Obwohl Aristoteles sieht, daß das menschliche Leben zum Bereich des Seienden gehört, das „auch anders sein kann“ (EN 1140a 35), ist der „Seinssinn, der das Sein des menschlichen Lebens letztlich charakterisiert,“ also nicht „aus einer reinen Grunderfahrung eben dieses Gegenstandes und seines Seins genuin geschöpft“, sondern „einem für es als archontisch angesetzten Seinssinn unterworfen“ (NB 253): Der Mensch ist zwar

[108] Z.B. EE 1216a 13, 1218a 21ff. – Sein Ziel in sich zu haben, gilt zwar auch für das Handeln, die praxis im eigentlichen Sinne. Doch muß auch sie sich auf ständig wechselnde Umstände einrichten: Es gilt immer wieder neu zu überlegen, Entschlüsse zu fassen, zu handeln (vgl. 19: 143, 174; NE 1140b 28).

[109] Vgl. zum Zusammenhang NE 1177b 26ff.; Anal. post. 71b 9ff.; Met. 982a 4ff.

Seiendes, das auch anders sein kann, das seinem Wesen eignende Streben nach eudaimonia jedoch erfüllt sich im theorein der sophia, im dem Menschen möglichen Immersein. Dieses Ziel wird dem menschlichen Dasein nicht gewissermaßen von außen vorgeschrieben. Sondern der Mensch wird in seinem Vollzug, seiner Bewegtheit von Aristoteles als von Natur aus ausgerichtet auf das Ziel dieses Seinssinns „Immersein“ gedacht. – Es wird sich zeigen, daß das Aristotelische Verständnis des menschlichen Daseins hinsichtlich seines immanenten Ziels und seiner höchsten Seinsmöglichkeit, von dem Heidegger meint, es bringe die vortheoretisch-alltägliche griechische Selbstauffassung auf den Begriff, sich an einer Selbstverdeckung des Daseins orientiert. Sie ist jedoch keine spezifisch griechische, sie kennzeichnet das Dasein als solches.

c) Theoretische Begrifflichkeit und Explikation menschlichen Daseins bei Aristoteles

Die Ausbildung der Ontologie unter der Leitidee des Immerseins schlägt sich in der Begrifflichkeit nieder, mit der das menschliche Dasein expliziert wird: Sie ist eine spezifisch theoretische Vorhandenheitsbegrifflichkeit, an der sich jedoch noch das ursprüngliche Erfahrungsfeld „Herstellen“ zeigt. An der Aristotelischen Begrifflichkeit läßt sich der Übergang von diesem nicht-theoretischen Verhalten zum theoretischen gewissermaßen ablesen: Es ist erkennbar, wie die ursprüngliche Seinserfahrung unter die Dominanz der Idee des Immer-Vorhandenseins gerät. Es ist als solches begrifflich explizierbar hinsichtlich seiner kategorialen Verfassung in einem theoretischen Verhalten, einem „bloß hinsehenden Bestimmen“, das sich der Bewerkstelligung enthält (vgl. NB 241). Die betrachteten fertig vorhandenen Umgangsgegenstände sind nicht mehr wie im Herstellen erfahren in ihren technisch-praktischen Qualitäten, nicht mehr hinsichtlich ihrer Zuhandenheit, sondern „lediglich in der Hinsicht auf ihr Aussehen“, ihr „eidos“ (NB 241, 253). Dabei „verliert“ sich der ursprüngliche „Herkunftssinn“ (NB 269), jedoch nicht so vollständig, daß er sich gar nicht mehr erkennen ließe. So läßt sich an der Aristotelischen Begrifflichkeit beides ablesen: die Herkunft aus dem ursprünglichen vortheoretischen Erfahrungsfeld des Herstellens und der die Ausbildung der Ontologie leitende Seinssinn des Unbewegt-Immerseins eines Vorhandenen.

Heidegger stellt an der Aristotelischen Grundbegrifflichkeit beides heraus. So weist beispielsweise der Ausdruck „energeia“ einerseits zurück in den Erfahrungsbereich des Herstellens und bedeutet andererseits ontologisch „nichts anderes als Anwesenheit, rei-

nes unmittelbares Vorhandensein“ (19: 172; vgl. 21: 178); die eudaimonia weist als telos: Vollendetsein in den Bereich hergestellter Umgangsdinge, sie ist als „telos schlechthin“ gleichzeitig „im reinsten Sinne eigenständiges Vorhandensein des Lebenden in der Welt“ (19: 173); der nous wird mit Hilfe des Begriffs „energeia“ bestimmt: Wenn er auch im einzelnen Menschen zeitlich zuerst nur in Möglichkeit ist, so ist er seinem Wesen nach doch wirkend, ein poiein. Wo er selbständig als göttlicher nous existiert, sein Wesen also verwirklicht ist, ist er „unsterblich und ewig“ (vgl. De an. 408b 29, 430a 17ff.), energeia im Sinne „reinen unmittelbaren Vorhandenseins“. Seine höchste Leistung für den Menschen liegt im „ständige[n] Sichaufhalten beim Immerseienden“ (19: 171): im Erfassen der ersten notwendigen Prinzipien im theoretischen Verhalten, nicht in einem in sich bewegten Herstellen (vgl. NB 256; EN VI, 6). Die höchste Form des poiein des nous ist damit diejenige, die sich gemäß der ontologischen Leitidee des Immerseins zugleich am weitesten vom ursprünglichen Erfahrungsboden hergestellter Umgangsgegenstände entfernt hat. Indem die Bewegung des Herstellens von einem bestimmten ihr eigenen, radikalisierten Moment her expliziert wird, dem Fertigsein dessen, worauf sie sich richtet, verdeckt diese Explikation selbst ihre Herkunft aus dem Erfahrungsfeld des Herstellens. – Andere Begriffe werden von Heidegger im Lichte des freigelegten Sinnrahmens der Ontologie des Fertig- und Vorhandenseins gedeutet. Beispielsweise besage „hypokeimenon“: „was im vorhinein schon vorliegt“ und damit den Charakter der „ganz primären Anwesenheit“ trägt (19: 224). Der Begriff „hypokeimenon“ wiederum erläutert den Anwesenheits-Charakter der ousia (vgl. 19: 224; Cat. 2, 1a 25; Met. V, 8).

Von dieser theoretischen Begrifflichkeit der Ontologie des Immer-Vorhandenseins, der damit verbundenen „Idee des Menschen und des menschlichen Daseins“ sieht Heidegger die Philosophie, insbesondere die Anthropologie, die „Lebensauslegung“ (NB 250) der Gegenwart wie der Tradition bestimmt. Wenn er sie im *Natorp-Bericht* nicht einfach als „griechische“ oder „Aristotelische“, sondern als „griechisch-christliche Lebensauslegung“ bezeichnet (NB 250), dann weil sie unmittelbar nicht nur auf die griechische Philosophie, sondern auch auf die christliche Theologie zurückgeht: Die skizzierte Idee des Menschen „bestimmt die philosophische Anthropologie Kants und die des deutschen Idealismus.“ Doch kommen „Fichte, Schelling u. Hegel [...] von der Theologie und nehmen von da die Grundtriebe ihrer Spekulation mit“ (NB 250). Diese – reformatorische – Theologie sieht Heidegger aber in wesentlichen Stücken wiederum in der

griechischen Philosophie verwurzelt, denn ihr sei „nur in ganz geringem Ausmaß eine genuine Explikation der neuen religiösen Grundstellung Luthers“ gelungen, abgesehen davon, daß Luther später „selbst der Last der Tradition zum Opfer gefallen“ sei (60: 282; vgl. 17: 118). Diese Theologie wurzelt daher, mehr als ihr bewußt ist, in Theologie und Philosophie der Scholastik, deren Idee des Menschen und des Lebensdaseins wiederum in der aristotelischen Philosophie gründen, d.h.: in der Ontologie des Immer-Vorhandenseins. So kommt Heidegger zum Schluß, daß „bisher die Theologie nur von der Philosophie gelebt“ hat (17: 118). Wegen ihrer unmittelbaren Bedeutung für die Philosophie bezieht Heidegger die Theologie in das Programm der historischen Destruktion ein. Ausgeführt wurde davon jedoch nur eine Interpretation Thomas von Aquins unter dem Gesichtspunkt des verum esse (vgl. 17: 162-194).[110] Die Hauptstationen der geplanten und in den Vorlesungen zum großen Teil durchgeführten Destruktion der philosophischen Begrifflichkeit auf ihren Aristotelischen Anfang sind Husserl, Kant, Descartes, die Scholastik, insbesondere die Hochscholastik, und Aristoteles (vgl. z.B. GA 17; SZ § 6). Dem Programm nach steht Aristoteles dabei sowohl am Anfang als auch am Ende: am Anfang in der Ausarbeitung des begrifflichen Leitfadens der Destruktion, am Ende in der Destruktion der Aristotelischen Begrifflichkeit auf ihren Herkunftsinn in einem bestimmten Erfahrungsbereich des Daseins. Am Ende steht die Erkenntnis, daß in der griechischen Ontologie und der von ihr bestimmten Geschichte „das Dasein sich selbst und das Sein überhaupt aus der ‚Welt‘ her versteht“ (SZ 21f.), aus den hergestellten Umgangsdingen (vgl. NB 242).

Wenn Heidegger meint, „wissenschaftliches Verhalten als Theorie“ sei „in der griechischen Philosophie echt“ gewesen, jetzt aber nur noch „seelische Behäbigkeit“ (17: 2f.), dann deswegen, weil theoria dort Verwirklichung der Höchstform menschlicher Existenz war und daher ihren Rang bekam. Obwohl das theorein der sophia sich gerade im Abwenden vom Menschen und im Hinwenden zu anderem Seienden vollzieht, wird aus der Idee des eigentlichen Seins als Immersein „klar, warum das reine Betrachten etwas für die Existenz des Menschen austrägt“ (19: 178): Durch seinen bloßen Vollzug ist das Dasein schon am Ziel, eudaimonia, und „immer“ und hat darin „eine gewisse Möglichkeit des athanatizein“, die „Möglichkeit, nicht zu Ende zu gehen“ (19: 179; EN 1177b 33). In der gegenwärtigen Herrschaft theoretischer Einstellung hingegen erkennt Hei-

[110] Wo Heidegger im Wintersemester 1920/21 und im Sommersemester 1921 Paulus und Augustinus behandelt, geschieht dies nicht im Zuge eines destruktiven Programms.

degger den gegenteiligen Sinn: die Frage nach der Bedeutung der Theorie für die eigene Existenz zu suspendieren. Während bei Aristoteles der Sinn der theoria ausdrücklicher Gegenstand einer Reflexion ist und dabei der Maßstab der Beurteilung offenliegt, hat mit der späteren Tradition sich die Theorie als Haltung, die „Generalherrschaft des Theoretischen“ verselbständigt, ohne noch auf ihren ursprünglichen Sinn durchsichtig zu sein.

3.3 Hermeneutik der Faktizität als Auslegung des Daseins auf seinen Seinscharakter

3.3.1 Rückgang auf das Vortheoretische

In der Absicht auf Bestimmung des Begriffs von Philosophie hat Heideggers Kritik der philosophischen Tradition zum Ergebnis, daß Philosophie sich nicht als Theorie durchführen läßt: Die theoretische Einstellung vergegenständlicht und verdinglicht das, was sie thematisiert. Weder läßt sich in theoretischer Haltung das Sein des Daseins erfassen, noch ist in ihr eine auf das eigene „aktuelle Dasein“ gerichtete „Bekümmerung“ möglich: Die für eine theoretische Haltung konstitutive „absolute Unterbrochenheit des Lebensbezugs“ (56/57: 115, vgl. 98) zu demjenigen, was in ihr thematisiert wird, macht dies, wie Heidegger meint, unmöglich. Der Schritt zurück ins Vortheoretische soll einen Neuansatz ermöglichen, indem Philosophie sich als expliziter Vollzug desjenigen Wissens und derjenigen Haltung konstituiert, worin das Leben sich vortheoretisch ursprünglich zu sich selbst verhält.

Offensichtlich liegt hier ein Zirkel vor: Philosophie soll einerseits Explikation eines vortheoretischen Wissens seiner selbst in einem ursprünglichen Selbstverhältnis sein, sie soll sich andererseits durch den Rückgang ins Vortheoretische erst konstituieren. Diesem Zirkel ist nicht zu entkommen; vielmehr geht es darum, sich innerhalb seiner vorwärts zu bewegen. Das geschieht mittels der zwei aufeinander bezogenen Leitintuitionen von Philosophie als begrifflich expliziter Sorge um das eigene Sein und vom praktisch-interessierten ursprünglichen Selbstverhältnis des Daseins, die ihre „klassische“ Formulierung in *Sein und Zeit* gefunden hat: daß es dem Dasein „in seinem Sein

um dieses Sein selbst geht“ und es dabei über ein „Verständnis“ seines Seins, dessen, wozu es sich verhält, verfügt (SZ 12).[111]

Die Leitintuition vom ursprünglichen Selbstverhältnis zeigt sich bereits in der Umweltanalyse vom Kriegsnotsemester, indem sie die Bedeutsamkeit des Erlebten *für mich* herausstellt (vgl. 56/57: 71); in der Vorlesung über *Grundprobleme der Phänomenologie* von 1919/20 mit der Betonung der Zentriertheit allen Erlebens auf mich, der ich mir immer irgendwie vertraut bin. Sie zeigt sich in der folgenden Vorlesung vom Sommersemester 1920 in der „Bekümmerung“ (59: 79) des Selbst um die eigene Existenz; und sie findet schließlich, beginnend mit dem *Natorp-Bericht* und den *Phänomenologischen Interpretationen zu Aristoteles*, ihre sich bis *Sein und Zeit* durchhaltende begriffliche Form in der Bestimmung des Grundsinns des Daseins als „Sorgen“, „sorgendes ‘Aussein auf etwas‘“.[112]

Die von dieser Intuition vom ursprünglichen Selbstverhältnis bestimmte Idee der Philosophie sieht diese im Dienste des an seinem eigenen Vollzug interessierten Daseins. Sie ist selbst „Bekümmerung um das Nichtinverlustgeraten des Lebens“, dessen begrifflich-ausdrückliche Aneignung, die einen „eigentlichen“ Lebensvollzug „zeitigt“ (NB 245; vgl. 59: § 19; 23: 4). Selbstaneignung, über sich aufgeklärtes Sich-zu-sich-Verhalten ist der Sinn der Philosophie.

Der Rückgang auf den vortheoretischen Lebensvollzug geschieht unter Führung dieser Idee von Philosophie. Sie verwirklicht sich in ihm, denn Philosophie ist „nur der genuine explizite Vollzug der Auslegungstendenz der Grundbewegtheiten des Lebens, in denen es diesem um sich selbst und sein Sein geht“ (NB 246). Das faktische Leben ist nicht nur Thema dieser Philosophie, das in seinem Vollzug als Sorge um das eigene Sein liegende Wissen seiner selbst soll zugleich auch die Wissensform dieser Philoso-

---

[111] Zum praktisch-interessierten Sich-zu-sich-Verhalten als Grundeinsicht der Philosophie Heideggers siehe Ernst Tugendhat: Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen. Frankfurt am Main 1979, S. 164-192; Günter Figal: Lebensverstricktheit und Abstandnahme. „Verhalten zu sich“ im Anschluß an Heidegger, Kierkegaard und Hegel. Tübingen 2001, S. 9-16; Barbara Merker: Die Sorge als Sein des Daseins (§§ 39-44). In: Thomas Rentsch (Hrsg.): Martin Heidegger: *Sein und Zeit*. Berlin 2001, S. 117-132. Siehe hierzu auch M. Riedel, der das zuerst bei Platon als Sorge um die eigene Seele auftretende „Ethos der Selbstbekümmerung“ als ethische Voraussetzung für die Entwicklung der Existenzialien als Seinscharakteren des menschlichen Daseins erkennt. Die Existenzialien sind „als *Explikationen* von *Verhaltensweisen*“ „*praxeologisch* fundiert“ (Manfred Riedel: Heidegger und der hermeneutische Weg zur praktischen Philosophie. In: ders.: Für eine zweite Philosophie. Vorträge und Abhandlungen. Frankfurt am Main 1988, S. 177-185, dort S. 177). Und natürlich steht die Bedeutung des praktisch-interessierten Grundzugs des Daseins bei denjenigen Interpreten im Zentrum, die *Sein und Zeit* mit Blick auf die *Nikomachische Ethik* lesen; siehe hierzu vor allem Franco Volpi: Sein und Zeit: Homologien zur „Nikomachischen Ethik“. In: Philosophisches Jahrbuch 36 (1989), S. 225-240; ders.: Der Status der Existenzialen Analytik (§§ 9-13). In: Thomas Rentsch (Hrsg.): Martin Heidegger: *Sein und Zeit*. Berlin 2001, S. 29-50.

[112] Vgl. z.B. 61: 90; NB 240; SZ 182, 191ff.

phie sein, die von ihr explizit zu „ergreifen“ und vollziehen ist (vgl. NB 238). So weit das faktische Dasein unter der Leitung der Idee der Philosophie expliziert wird, so weit gewinnt auch die Philosophie selbst erst ihre konkrete Gestalt. Weil diese sich aufgrund ihres zirkelhaften Ansatzes mit einer tiefer dringenden Explikation zur Revision genötigt sehen kann, ist das „Offen-lassen der Perspektive“ und die Bereitschaft eines ständigen „Neu-Ansetzens“ erfordert (58: 25).

So einleuchtend die Idee eines Rückgriffs auf ein vortheoretisches Selbstverhältnis ist angesichts dessen, daß theoretische Vergegenständlichung und Verdinglichung wesensmäßig einer nicht-vergegenständlichenden, nicht-verdinglichenden Haltung nachgeordnet sind, wirft sie jedoch ein ähnliches Problem auf wie das, das sie lösen soll: Auch die vortheoretische Sphäre des faktischen Lebens ist nicht frei von Verstellung und Selbstentfremdung. Heidegger hält dies sogar für den Normalfall: Alltäglicherweise ist das Dasein an seine Welt und an die anonyme Öffentlichkeit des „Man“ verfallen und hat es sich selbst verloren (vgl. SZ § 27). Zwar ist das Dasein immer um sich selbst besorgt. Diese Sorge kann aber so aussehen, daß es „sich selbst aus dem Wege geht“ (NB 238). Es verhält und versteht sich so, daß es sich seinen eigentlichen Seinscharakter verstellt. Und wie im Theoretischen geschieht dies durch eine dingliche Selbstauffassung, diesmal jedoch nicht als bloßes physikalisches, sondern als Gebrauchsding.

Für eine Philosophie, die auf ein im vortheoretischen Lebensvollzug liegendes unverstelltes Selbstverhältnis zurückgreifen will, heißt das: Diese Philosophie kann nicht umstandslos am vortheoretischen Leben ablesen, wie sie sich selbst als dessen begrifflich expliziter Vollzug vollziehen soll und was die ihrem thematischen Gegenstand angemessene Zugangsweise ist. Und sie kann gar nicht einfach „das“ im faktischen Leben liegende Selbstverständnis explizieren. Gegen die schon im vortheoretischen Daseinsvollzug liegende Selbstverstellung muß vielmehr ein nicht-verstellendes, im eigentlichen Selbstverhältnis liegendes Wissen seiner selbst erst aufgedeckt werden. Es bedarf also auch hier einer Destruktion: vom alltäglichen selbstentfremdeten Selbstverständnis zu einem eigentlichen. Diese Destruktion deckt zum einen das dem Dasein gerecht werdende Selbstverständnis auf und eignet es ausdrücklich an. Zum anderen wird in dabei das verstellende Daseinsverständnis erst als verstellendes offenbar.

3.3.2 Verstellung und Selbstentfremdung des Daseins im Vortheoretischen

Von einer im vortheoretischen Daseinsvollzug liegenden Selbstverstellung könnte nicht die Rede sein, wäre „die Seinsart des Daseins, daß es in seinem Sein um es selbst geht“, die Sorge, „ausgelöscht“ (21: 231; SZ 42f., 179), ebensowenig von Selbstentfremdung oder Uneigentlichkeit. Denn dann ließe sich gar nicht mehr sagen, das Dasein existiere „uneigentlich“: Ein Dasein, das sich gar nicht mehr irgendwie als Existenz verstünde, wäre nicht länger Dasein. Seine Bestimmtheit als Sorge um das eigene Sein muß vielmehr als verstellt, „verloren“ oder „vergessen“ doch irgendwie zugänglich gehalten sein (vgl. 21: 229ff.). Selbstentfremdung, Selbstverstellung, Uneigentlichkeit ist ein Phänomen der Selbstentzweiung. Es kann davon nur die Rede sein, wenn der Maßstab – Eigentlichkeit, Übereinstimmung mit sich selbst – im Dasein noch irgendwie präsent ist: Verstellt wird ein ursprüngliches Selbstverständnis durch ein nicht-ursprüngliches, eines als Gebrauchsding. Das ursprüngliche Verständnis soll jedoch alltäglicherweise nicht von einer falschen Theorie über das Dasein verstellt sein, die Verstellung soll unmittelbar im alltäglichen In-der-Welt-sein, im alltäglichen Verhalten, dem Umgang, liegen und durch dieses geschehen.

Wie kommt es dazu? Es liegt zunächst einfach an der intentionalen Struktur des Verhaltens: Wenngleich es im Umgang letztlich um das eigene Sein geht, so ist man doch unmittelbar nicht darauf gerichtet, sondern auf das zuhandene Seiende, oder richtiger noch: auf das herzustellende Werk (vgl. SZ 69f.). Seiner Beschäftigung hingegeben, achtet man nicht auf sich selbst. Damit ist jedoch nur ein negativer Aspekt benannt. Positiv bedeutet das Umgehen mit etwas zum Hervorbringen von Resultaten, daß man in einer Funktion aufgeht. Man macht sich selbst zum Mittel für etwas, zum Werkzeug. Das ist innerhalb des technischen Umgangs insoweit unumgänglich, als man das eigene Verhalten an seiner Zweckmäßigkeit zur Erreichung von Zielen, zum Hervorbringen von Resultaten ausrichten muß. Das entfremdende alltägliche Selbstverständnis ist – zunächst wenigstens – kein vom Verhalten abgehobenes „Menschenbild“ oder dergleichen, sondern das sich im Umgang als Werkzeug Verstehen. Weil das technische Verhalten des Umgangs anders nicht möglich wäre, gehört dieses Sichverstehen zum In-der-Welt-sein als solchem. Darum liegt im praktischen „Angewiesensein auf die Welt [...] schon das Verfallensein“ (21: 233), negativ, indem man nicht bei sich, sondern bei

den Dingen der Welt ist und „in der Welt aufgeht“,[113] positiv, indem man sich selbst dabei als Instrument, als Mittel zu etwas versteht.

Dieses Verfallensein muß an sich allerdings noch nicht mehr besagen, als daß man vorübergehend eine Funktion ausfüllt. Heidegger erkennt im Umgang jedoch eine Tendenz zur Totalisierung, so daß das Dasein „sich einzig in dieser Verhaltung versteht, es kennt sich und versteht sich nur, sofern es sich zu seiner Welt verhält; die besorgte Welt also, die Dinge, mit denen ich zu tun habe, sind es, die dann letztlich über mich und mein Sein bestimmen“ (21: 231). Das klingt dann nicht sehr überzeugend, wenn man sich zu eng an Heideggers handwerkliche Beispiele hält, anhand derer er den alltäglichen Umgang beschreibt. Schließlich, so könnte man einwenden, sind wir nicht ständig hantierend mit der Herstellung von Werken beschäftigt. Und auch wenn man sich von Heideggers Veranschaulichungen löst und den Umgang in der Weite faßt, in der gemeint ist – als Verhalten, in dem etwas gebraucht wird zur Hervorbringung von Resultaten, die nicht in diesem Verhalten selbst liegen, sondern an seinem Ende, außerhalb seiner vorliegen –, auch dann ließe sich einwenden, daß wir doch nicht ununterbrochen arbeiten: Es gibt es auch Freizeit, Erholung und gelangweiltes Nichtstun.

Aber Heideggers Diagnose gewinnt an Plausibilität, wenn man darin eine Auffassung beschrieben sieht, die menschliches Verhalten ausschließlich instrumental versteht: als dem Zweck unterstehend, ihm selbst äußerliche Resultate hervorzubringen. Auch was nicht unmittelbar herstellender Umgang ist, wird in einer solchen Einstellung auf diesen ausgerichtet und erhält dadurch Sinn und Recht: Erholung wird zur Regeneration, um den Anforderungen des Herstellungsprozesses zu genügen; Freizeit wird gefüllt mit Aktivitäten, die als Erfüllung eines Leistungsanspruchs erfahren werden (weshalb Soziologen von „Freizeitstress“ sprechen); was sich nicht derart füllen läßt, wird als Langeweile erlebt, als bloßes Negativ. Die Pointe der These von der Totalisierung des technischen Umgangs liegt darin, daß das Dasein sich im ganzen seines Seins als Funktion versteht, als Instrument zur Hervorbringung ihm selbst äußerlicher Resultate. Sie liegt in der Absolutsetzung instrumenteller Vernunft, die sich nicht nur auf das Verhalten zu nicht-daseinsmäßigem Seienden erstreckt, sondern auch auf sich selbst.[114] Das bedeutet eine Selbstentfremdung, indem es dem Dasein nicht mehr zur Bewußtheit kommt, wozu es tut, was es tut, während es „unter der Verdeckung“ gleichwohl um das Dasein geht

[113] Vgl. 21: 230ff.; SZ 54f., 175.

[114] In dieser Hinsicht liegt Heidegger auf einer Linie mit den klassischen Analysen von Neuzeit und Moderne, die z.B. Adorno und Horkheimer vorgelegt haben (Theodor W. Adorno und Max Horkheimer: Dialektik der Aufklärung. Neuausgabe. Frankfurt am Main 1969; Max Horkheimer: Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. Frankfurt am Main 1967).

(vgl. 21: 231); es ist konstitutiv auch für dieses Verhalten, auf das Dasein als Worum-willen ausgerichtet zu sein, auch wenn dies durch die Absolutsetzung technischer Vernunft verdeckt wird.

Wie läßt sich dies Ausgerichtetsein auf das Dasein als Worum-willen und dessen gleichzeitige Verstellung phänomenal aufweisen? Daß das Dasein als Worum-willen irgendwie gegeben sein muß, folgt daraus, daß es andernfalls keine Motivation für den Umgang gäbe: Wo es nur Mittel gibt, verlieren diese ihren Mittel-Charakter. Denn es läßt sich dann gar nicht mehr sagen, wozu ein Mittel letztlich da ist. Ein „Bewandtniszusammenhang", ein Zusammenhang von Zuhandenem und mittelhaften Tätigkeiten, bedarf darum der Fundierung in einem „primären Wozu", das „selbst nicht Seiendes in der Seinsart des Zuhandenen" (SZ 84; vgl. 24: 418), das nicht Mittel ist. Auch ein sich absolut setzendes instrumentelles Denken führt darum noch auf etwas, was nicht Instrument ist, das Dasein als Worum-willen, gerade indem dieses Denken verabsolutiert sich selbst ad absurdum führt. Doch wie ist dieses Worum-willen im Umgang phänomenal gegeben, wenn dieser als solcher sich gerade nicht auf das Dasein richtet und der „genuine Entdeckungsbezirk" (SZ 147) der den Umgang leitenden Umsicht die Herstellung von Werken und deren Verwendung ist, nicht das Dasein als Worum-willen?

Die Antwort liegt darin, daß die Umsicht, als eine spezifische „Sicht" neben anderen – neben sozialer „Rücksicht" und auf das eigene Sein als solches gerichteter „Durchsichtigkeit" (SZ 146) –, fundiert ist in einem unthematischen Wissen vom In-der-Welt-sein als ganzem, dem „Verstehen". Es ist fundierend, indem es – neben Befindlichkeit und Rede – eine der Weisen ist, die dem Dasein überhaupt einen Raum möglichen Verhaltens eröffnen, ein selbst nicht thematisches Sinngerüst, innerhalb dessen Handlungen ihren Sinn haben können.[115] Dies Verstehen kann thematisch expliziert werden und zeigt sich dann in seiner Welt eröffnenden und Verhalten ermöglichenden Leistung. Weil es dem Dasein überhaupt einen Raum möglichen Verhaltens erschließt, anders gesagt: weil es ermöglicht, daß das Dasein sein Sein vollziehen kann, kann Heidegger das Verstehen auch als „Seinkönnen" des Daseins bezeichnen, Seinkönnen als In-der-Welt-sein-können (vgl. SZ 87, 144),[116] und es mit dem umgangssprachlichen Ausdruck

[115] Vgl. SZ 132ff.; SZ 145 u. 368, spricht Heidegger vom „Spielraum" des „Seinkönnens", den das Dasein sich existierend selbst „eingeräumt" hat. SZ 151 erläutert er Sinn als „das, worin sich Verständlichkeit von etwas hält".

[116] Auf diese Identität von Dasein und Verstehen hat H.-G. Gadamer mit Nachdruck hingewiesen und seine eigene Hermeneutik gegründet (Hans-Georg Gadamer: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen [6]1990 [= Gesammelte Werke Bd. 1: Hermeneutik 1]; vgl. hierzu sowie zu den Umdeutungen gegenüber Heidegger Günter Figal: Vollzugssinn und Faktizität. In: ders.: Der Sinn des Verstehens. Stuttgart 1996, S. 32-44, bes. S. 33-36).

„sich auf etwas verstehen“ im Sinne von „etwas können“ erläutern (vgl. SZ 143; 24: 391f.). Das Verstehen erschließt das In-der-Welt-sein nach den Dimensionen der „Bedeutsamkeit“ – das ist die Um-zu- oder Zweck-Mittel-Struktur der Welt, die deren Weltlichkeit ausmacht (SZ 86) –, des Mitseins mit Anderen und des eigentlichen Worum-willens allen Tuns, des Daseins. Nicht im Sinne einer (nur empirisch erwerbbaren) Kenntnis bestimmter Techniken, sondern indem man überhaupt („a priori“) Seiendes als zu etwas und die Welt in der Struktur der Bedeutsamkeit versteht, ist ein Raum möglichen technischen Umgangs erschlossen; nicht indem man bestimmte zwischenmenschliche Umgangsformen kennt, sondern indem man Andere überhaupt als anderes Dasein versteht, ist einem die Welt als „Mitwelt“, als sozialer Verhaltensraum erschlossen; und nur weil in allem Verhalten unthematisch das eigene Sein als Worum-willen verstanden ist, haben Umgang und Verhalten zu Anderen ihre Motivation, ohne daß dies Worum-willen dabei thematisch im Blick stehen müßte.

Es ist wichtig, zu sehen, daß die Dimensionen des In-der-Welt-seins, weil sie in einem wechselseitigen Verhältnis stehen, „gleichursprünglich“ erschlossen sind (SZ 143, vgl. 132). Um das Ausgerichtetsein des Daseins auf es selbst als Worum-willen und dessen gleichzeitige Verdeckung zu verstehen, genügt es, diese Wechselseitigkeit für die Dimensionen Welt (Bedeutsamkeit) und Worum-willen zu zeigen: Im Verstehen von Welt ist das Dasein als Worum-willen „immer mitverstanden“ (SZ 146), denn bedeutsam ist die Welt *für* ein Dasein, das sie in ihrer Um-zu-Struktur als auf sich selbst als Worum-willen verweisend versteht. Umgekehrt ist das Dasein als Worum-willen, dem es um seine Seinsmöglichkeiten geht, verwiesen auf zuhandenes, dienliches Seiendes und eine „Werkwelt“. Darum ist „Verstehen der Existenz als solcher [...] immer ein Verstehen von Welt“ (SZ 146). Doch besteht hier keine Symmetrie: Die Bedeutsamkeit *gründet* im Verstehen des Worum-willen (vgl. SZ 143), weil nur aufgrund dieses Selbstverstehens Welt und Seiendes in ihr von Bedeutsamkeit sind, nämlich von Bedeutsamkeit für ein Dasein, das sie als um willen seiner Seinsmöglichkeiten versteht.

Das Verstehen fundiert nun zwar die verschiedenen Weisen der Sicht und damit das Verhalten, es ist apriorisches Verstehen (vgl. SZ 150f.). Das bedeutet aber nicht, es wäre unabhängig von dem, was es fundiert. Das Verstehen ist, was es ist, nur als Ermöglichung konkreten Verhaltens und der es führenden Weisen der „Sicht“. In ihnen „wird das Verstehen nicht etwas anderes, sondern es selbst“ (SZ 148). Das im Verstehen Verstandene wird im Verhalten „ausdrücklich“ (SZ 148). Im Umgang z.B. wird ausdrücklich, daß die Welt als Bedeutsamkeit erschlossen ist. Es wird ausdrücklich im

Verhalten, nicht in einer reflexiven Thematisierung. Dies Ausdrücklichmachen faßt Heidegger terminologisch als „Auslegung“ (SZ § 32). Die Auslegung macht jedoch nicht nur das Verstandene ausdrücklich, sie modifiziert das Verstehen auch, indem sie perspektivisch verfährt: Auslegung ist immer Auslegung unter einer bestimmten Hinsicht (vgl. SZ 159). Wenn Heidegger zwei „Grundmöglichkeiten“ der Modifikation des Verstehens unterscheidet, so ist darum festzuhalten, daß dabei stets das Ganze des In-der-Welt-seins modifiziert wird (vgl. SZ 146). Diese beiden Grundmöglichkeiten sind die des „eigentlichen“ und des „uneigentlichen“ Verstehens: Das Dasein kann sich in der Auslegung „zunächst und zumeist aus seiner Welt her verstehen.“ (SZ 146) Es versteht sich, anders gesagt, „aus dem Seinkönnen, das durch das Gelingen und Mißlingen, durch die Tunlichkeit und Untunlichkeit seines Umgangs mit den Dingen bestimmt ist“ (24: 410), aus seiner instrumentellen Funktion in der als „Werkwelt“ verstandenen Welt. Dies ist der Fall des Umgangs. „Oder aber das Verstehen wirft sich primär in das Worum-willen, das heißt das Dasein existiert als es selbst.“ (SZ 146) Die verschiedenen Weisen der Auslegung modifizieren das Verstehen.[117] Im Umgang wird die Welt in ihrem Sinn als Bedeutsamkeit ausdrücklich, indem die Umsicht Seiendes in seinen technischen Verweisungszusammenhängen auffaßt. Nicht ausdrücklich wird dabei das Dasein als Worum-willen, wenngleich dieses der Welt und dem Seienden in ihr ihre Bedeutsamkeit verschafft. Der Charakter des Daseins als Worum-willen ist in dieser Bedeutsamkeit der Welt insofern mitgegeben, als sie ihr nur aufgrund der Selbstzweckhaftigkeit des Daseins zukommt und die Bedeutsamkeit darum von sich aus auf das eigentliche Worum-willen verweist, ohne daß die Umsicht thematisch darauf gerichtet wäre.

Uneigentliches Verstehen im terminologischen Sinn fehlender Selbstaneignung (vgl. SZ 42) ist das durch den Umgang modifizierte Verstehen, weil die Umsicht zwar ihre unmittelbaren Ziele und die auf diese orientierten Um-zu-Zusammenhänge kennt. Sie weiß auch, daß das herzustellende Werk wiederum für etwas verwendbar ist, wiederum zur Herstellung von etwas gebraucht wird (vgl. SZ 69f.). Sie kann als Umsicht, als technisches Wissen, aber nicht sagen, wozu das Ganze von Umgang und hervorgebrachten Werken selbst da ist. Sie thematisiert nicht die Bedeutung des Werkes für das Dasein als

[117] Heidegger führt die Möglichkeit der Modifikation des Verstehens in dem Paragraphen von *Sein und Zeit* ein, der der Einführung der Auslegung vorangeht. So bleibt zunächst unklar, wodurch die Modifikation zu Eigentlichkeit oder Uneigentlichkeit geschieht. Weil das Verstehen aber das volle In-der-Welt-sein erschließt, kann in ihm als solchem nicht der Grund für die Modifikation liegen. Man muß also das von Heidegger über die Auslegung Ausgeführte (§ 32) auf die Ausführungen über die Modi des Verstehens (§ 31) zurückbeziehen.

Worum-willen, sondern nur für das Dasein in seiner instrumentellen Funktion. Sie kann sich darum nicht über ihren eigenen Sinn aufklären. Eben das macht sie zum uneigentlichen, selbstentfremdenden Verstehen. Sie erhält Ziel und Sinn aus der ihr zu Grunde liegenden Erschlossenheit des Ganzen des In-der-Welt-seins heraus vorgegeben, ohne sie selbst zu verstehen und sich aneignen zu können.

Was Heideggers Analyse gegenüber anderen Theorien entfremdender instrumenteller Vernunft auszeichnet, ist seine Auffassung des verstellenden Selbstverständnisses als „*Flucht* des Daseins vor ihm selbst" (SZ 184; vgl. NB 244). Er erkennt ein Interesse an der eigenen Selbstverstellung. Sie ist eine Möglichkeit des Verhaltens zum eigenen Sein, in der es gerade um die Selbstverstellung geht (vgl. 21: 229; SZ 44, 146). Verdeckt wird dabei die fundamentale „*Unsicherheit*" des Daseins (61: 120; vgl. SZ 170), die in seiner Ausgerichtetheit auf eine offene Zukunft liegt. Dies Ausgerichtetsein auf Zukunft ermöglicht zwar, daß es dem Dasein um sein Sein gehen kann. Zugleich liegt in ihm aber, daß grundsätzlich unbestimmt ist, wie das Dasein sein wird.[118] Indem es ihm um sein Sein geht, ist das Dasein mit dieser Unbestimmtheit konfrontiert. Sie wird als Ungesichertheit erfahren. Weil sie in der Zeitlichkeit der Existenz und damit in dieser selbst ihren Grund hat, läßt sich diese Unsicherheit nicht beseitigen; sie läßt sich nur verdecken. Darum richtet sich die „Sicherungstendenz" (61: 120) des Daseins auf die Verdeckung des eigenen Existenzcharakters.

Das Verfallen an die Welt der Umgangsdinge dient diesem Interesse an Selbstsicherung. Es verbindet sich mit dem „Aufgehen im Miteinandersein" (SZ 175), dem Verfallen an die anonyme Öffentlichkeit des „Man". Das Man gibt zunächst die Perspektiven vor, die dem Dasein seine Welt eröffnen. Die Welt ist darum wesentlich auch „*Mitwelt*" (SZ

[118] Vgl. 20: 425f.; 21: 228, 235. – Mit seiner Unbestimmtheit ist ein Moment dessen genannt, was Heidegger als das „Möglichsein" des Daseins thematisiert. Als Existenzial verstanden, bezeichnet es „die ursprünglichste und letzte positive ontologische Bestimmtheit des Daseins"; Dasein ist „primär Möglichsein" (SZ 143f.; vgl. 61: 84; 21: 440f.; BZ 16f.). Inwiefern damit etwas für die Verfassung des Daseins Grundsätzliches ausgesagt ist, zeigt sich, ohne daß es weiter ausgeführt werden müßte, allein schon daran, daß es ohne solche im Verhalten bestimmbare Unbestimmtheit beispielsweise keine Handlungsalternativen gäbe, keine Freiheit, keine „praktische Vernunft", nichts, was sich als Lebensführung u.ä. bezeichnen ließe (vgl. Figal: Martin Heidegger: Phänomenologie der Freiheit, bes. S. 231f., 245ff.; siehe auch Wolfgang Müller-Lauter: Möglichkeit und Wirklichkeit bei Martin Heidegger. Berlin 1960). – Dieses wesenhafte Unbestimmt- und Möglichsein des Daseins macht eine Bemerkung zur Verwendung der Ausdrücke „Vollzug" und „Verhalten" erforderlich, sofern damit eine Seinsweise des Daseins gemeint ist. Insofern das Dasein Möglichsein und Unbestimmtheit ist, ist es nicht mit seinem Vollzug oder Verhalten identisch. Denn Verhalten ist immer bestimmtes Verhalten, Vollzug – sofern damit nichts anderes als Verhalten gemeint ist – bestimmter Vollzug (Akt). Ist das Dasein aber wesentlich Unbestimmtheit, macht diese sein Sein mit aus, so ist das Dasein mehr als sein bestimmtes Verhalten, sein bestimmter Vollzug. Insofern „sein" aber verbal zu verstehen ist – „esse", nicht „ens" –, wird die Unbestimmtheit im Verstehen vollzogen. In diesem Sinne ist Heideggers Rede vom Vollzug und die Bestimmung von Sein des Daseins als Vollzug zu verstehen (58: 156: „Das Sein des Lebens [...] besagt [...] *Vollzug*" [vgl. 250, 260f.]; siehe hierzu G. Figal: Martin Heidegger – Phänomenologie der Freiheit, S. 71-73).

118). Verfallen an die Welt der Umgangsdinge und an das Man greifen ineinander, indem das Man die Welt primär als „Werkwelt“ eröffnet (20: 260, 263; SZ 71):[119] Es sagt, wozu etwas ist, wozu man etwas macht, es stellt mögliche Weisen des Umgangs bereit, die von den hervorzubringenden Resultaten vorgezeichnet sind (vgl. 24: 410). Die Resultate dienen ihrerseits – wie Gebrauchsdinge, auch wo es sich nicht um Dinge handelt – einer bereits bestimmten Verwendung. Das Verhalten in der Werkwelt, der technischen Welt, vollzieht sich weitgehend in überkommenen, selbstverständlich übernommen Bestimmungen. Durch sie gehört man selbst zum Man und unterscheidet sich nicht. Diese selbstverständliche Übernahme ermöglicht, sich in der Welt zu verhalten. In dieser Welt kommt auch das Dasein sich selbst als Bestimmtheit in den Blick. Es ist jeweils immer zu etwas, nach dem Vorbild der Gebrauchsdinge verstanden als bestimmte Funktion im Zusammenhang von Herstellungsprozessen. Verfallen ist das Dasein dem Man, wenn es sich allein in dessen Welt-Auslegungen hält. Das geht um so leichter, als die Welteröffnung des Man nicht nur, aber wesentlich auch durch Vermittlung der Sprache geschieht, in der alles Gegenstand „leermeinenden“ Geredes, bloßen Sprechens darüber werden kann. Das Man erschließt so zwar die Welt, indem es sie mitkonstituiert; zugleich verschließt es sie jedoch auch, indem die Möglichkeit universeller sprachlicher Thematisierung die Differenz zwischen eigener Erfahrung und bloßem Reden darüber verdeckt; verdeckt, weil, eben aufgrund der potentiellen Universalität sprachlicher Thematisierung, das Bedürfnis nach eigener Sacherfahrung gar nicht erst aufkommt. Es scheint nichts zu fehlen. Das bedeutet aber die „Entwurzelung“ des Da-

[119] Das heißt, daß die Anderen in der „Gleichheit des Seins als umsichtig-besorgendes In-der-Welt-sein“ mit da sind (SZ 118); sie begegnen in der Welt des besorgenden Umgangs, innerhalb ihrer Struktur: Die Mitwelt ist die mit Anderen *geteilte* Werkwelt. – Die hier ansetzende sozialanthropologische Kritik behauptet nicht, Heideggers Konzeption des In-der-Welt-seins lasse für den Anderen keinen systematischen Ort. Sie erhebt den Vorwurf, das andere Dasein werde hier ausschließliche aus seiner Funktion innerhalb der Umgangswelt verstanden. – Freilich kennt Heidegger auch ein eigentliches Miteinandersein, in dem das andere Dasein „nicht primär aus der Welt her, die es besorgt, verstanden [wird], sondern nur aus ihm selbst“ (21: 223). Im eigentlichen Verhalten zum Anderen, der „eigentlichen Fürsorge“ (vgl. 21: 223f.; SZ 122), wird der andere freigelassen, „sein“ gelassen, ohne ihn zu instrumentalisieren und ohne ihn allein von seiner Funktion im Besorgen her zu verstehen. Diese Bestimmungen sind jedoch allein aus der negierenden Abgrenzung gegen ein uneigentliches Verhalten zum Anderen und uneigentliches Verständnis seiner gewonnen. Worin das eigentliche Miteinandersein positiv besteht (und angesichts einer Bestimmung der Seinsart des Miteinanderseins als Gerede in einer Werkwelt überhaupt bestehen könnte), bleibt dunkel (siehe hierzu Karl Löwith: Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen. München 1928; Ludwig Binswanger: Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins. Zürich 1942; Michael Theunissen: Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart. Berlin 1965, bes. S. 297ff.). – Hier wird deutlich, daß der allein vom Umgang aus konzipierte Weltbegriff zu eng ist und einer Revision bedürfte, um ein eigentliches Miteinandersein denkbar zu machen (siehe hierzu Sergio Belardinelli: Martin Heidegger und Hannah Arendts Begriff von „Welt“ und „Praxis“. In: Dietrich Papenfuss u. Otto Pöggeler [Hrsg.]: Zur philosophischen Aktualität Heideggers. Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 24.-28. April 1989 in Bonn-Bad Godesberg. 3 Bde. Frankfurt am Main 1991/92, Bd. 2, S. 128-141; Josef Chytry: Zur Wiedergewinnung des Kosmos. Karl Löwith contra Martin Heidegger, ebd. S. 87-99).

seins (vgl. SZ 170), insbesondere deshalb, weil das Man auch die Weisen bereithält, in denen ich über mich selbst rede, mich selbst verstehe und beurteile, eben so, wie man über sich redet (vgl. SZ §§ 35-38).

Die Unbestimmtheit der eigenen Zukunft und damit die Unsicherheit der Existenz wird so nicht ausgeschaltet, sie wird aber überspielt durch die vorherrschende Orientierung an vorgegebenen Verhaltensweisen. Das heißt in zeitlicher Hinsicht: die Unbestimmtheit wird überspielt durch eine Gegenwart, die nicht von der Offenheit der Zukunft, sondern von der Bestimmtheit der Vergangenheit her erfahren ist, und durch eine Zukunft, die zwar bevorsteht, aber weitgehend durch die Vorgaben der Vergangenheit schon bestimmt erscheint.

Weil sich nur so Alltag bestreiten läßt, ist dies der notwendige Normalfall (SZ 43). Aber die Erfordernisse des Alltags verlangen nicht, daß das Dasein sich im Ganzen seines Seins als Instrument versteht und sich nicht auch und primär als Worum-willen des technischen Verhaltens. Es besteht eine Lücke zwischen dem, was die alltägliche Lebensbewältigung erfordert, und der totalisierenden Tendenz technischer Vernunft. Sie wird geschlossen durch das Interesse des Daseins an Verdeckung der eigenen Unbestimmtheit. Man erledigt nicht nur, was zu erledigen ist, sondern „flieht“ vor der eigenen Unsicherheit „in die welthaften Besorgnisse“ (vgl. NB 244). Die Selbstverdeckung, das „Sichselbstausdem-Weggehen“ des Lebens (NB 243) zeigt sich vor diesem Hintergrund als ein Modus der Sorge um das eigene Sein.

3.3.3 Durchsichtigkeit, Entschlossenheit, phronêsis

Uneigentliches ist dieses Sich-zu-sich-Verhalten nur im Gegensatz zu eigentlichem; dessen Möglichkeit ist es, was das totalisierende instrumentelle Selbstverständnis flieht (vgl. NB 245; SZ 259). Auch dies eigentliche Selbstverhältnis ist eine Modifikation der vollen Erschlossenheit des In-der-Welt-sein. Sie vollzieht sich mit der spezifischen „Sicht“, die Heidegger terminologisch als „Durchsichtigkeit“ bezeichnet: diejenige im Verstehen fundierte „Sicht, die sich primär und im ganzen auf die Existenz bezieht“ (SZ 146). Sie meint sowohl das auf die eigene Existenz gerichtete ‚Sehen‘ als auch die ihm korrelierende, für sich selbst durchsichtige Erscheinungsweise der Existenz. Als spezifische Sicht neben anderen – Umsicht des technischen Besorgens, soziale Rücksicht – mit einem spezifischen Gegenstandsbereich („Entdeckungsbereich“) liegt sie mit diesen auf

einer Ebene. Sie alle erbringen ein je spezifisches Wissen, das nur sie genuin gewinnen. Im Unterschied zu den anderen ist der Durchsichtigkeit jedoch eigen, daß sie nicht nur auf dem Boden des im Verstehen erschlossenen Ganzen des In-der-Welt-seins *einen* Aspekt des Erschlossenen ausdrücklich macht. Die Durchsichtigkeit der Existenz als solcher ist vielmehr nur „‚Selbsterkenntnis'", indem sie sämtliche wesenhaften Verfassungsmomente des In-der-Welt-seins mit durchsichtig macht: „Existierendes Seiendes sichtet ‚sich' nur, sofern es sich gleichursprünglich in seinem Sein bei der Welt, im Mitsein mit Anderen als der konstitutiven Momente seiner Existenz durchsichtig geworden ist." (SZ 146) Die Durchsichtigkeit der Existenz muß den Ort des von den anderen Sichten Entdeckten im ganzen der Existenz kennen. Sie muß die konstitutiven Momente des In-der-Welt-seins in ihrer Beziehung zum eigenen Sein als Worum-willen des Daseinsvollzugs verstehen, denn als Worum-willen existiert das Dasein nur als In-der-Welt-sein, das heißt im Bezug zu dieser Welt und dem Seienden in ihr. Sie leistet damit die Aneignung des Daseins im Ganzen seines Seins. Obwohl die Durchsichtigkeit spezifisches Wissen der Existenz ist, ist sie darum „ein verstehendes Ergreifen der vollen Erschlossenheit des In-der-Welt-seins *durch* seine wesenhaften Verfassungsmomente *hindurch*" (SZ 146).[120] Wenn das gilt, dann müssen ihr auch die Aspekte des Daseins und seines In-der-Welt-seins präsent sein, die die anderen Grundformen des Erschließens eröffnen: die dem Dasein wesentliche Gestimmtheit und das in den verschiedenen Stimmungen unterschiedlich erschlossene „Daß es ist und zu sein hat" des Daseins (SZ 134), seine „Geworfenheit" (SZ 135), die darin liegt, daß es sich nicht nicht verhalten kann, und die im Existenzial der „Rede" grundgelegte Sprachlichkeit des Menschen, die sein Verhalten zu sich selbst und der Welt strukturiert (vgl. SZ 160ff.). Fundiert ist die Durchsichtigkeit darum auch nicht nur im – terminologisch gemeinten – Verstehen, sondern in der vollen Erschlossenheit des In-der-Welt-seins nach all ihren Dimensionen. Wenn die Durchsichtigkeit die Sicht oder Wissensform ist, die sich auf die Existenz im ganzen bezieht, dann hätte Philosophie für eine begriffliche artikulierte Selbstaneignung des Daseins bei ihr anzusetzen. Von entscheidender Bedeutung ist die Durchsichtigkeit aber nicht nur für die Konstitution der Philosophie, sondern zunächst für das vorphilosophische faktische Dasein in seinem Vollzug, indem es darin über die Durchsichtigkeit seiner selbst in der Welt verfügt. Die Knappheit von Heideggers Bemerkungen zur Durchsichtigkeit, selbst in der am weitesten ausgearbeiteten Gestalt der Daseinsanalytik, der in *Sein und Zeit*, scheint allerdings gegen eine solche zentrale Bedeutung zu

[120] Vgl. SZ 143, 147.

sprechen. Doch das scheint nur so. Heidegger thematisiert die Durchsichtigkeit nämlich noch unter einem anderen, weit prominenteren Terminus: dem der „Entschlossenheit". Sie verleiht „dem Dasein die eigentliche Durchsichtigkeit" (SZ 299). Für ein Verständnis der Entschlossenheit ist wichtig, daß es sich bei den in ihrem Zusammenhang behandelten Phänomenen des Gewissens und des Vorlaufens zum Tode nicht um zur Durchsichtigkeit alternative Weisen der Selbstaneignung handelt, sondern daß sie zu dieser dazugehören. Faßt man die Leistung der Entschlossenheit zusammen, so liegt sie darin, das Dasein aus der Bestimmtheit durch das Man und dem Verfallen an die Welt des Umgangs zum Selbstsein zu befreien. Im den eigenen Tod nicht verdrängenden „Vorlaufen zum Tode" liegt eine Selbsterfahrung des Daseins in seinem „*Vorbei als einer in Gewißheit und völliger Unbestimmtheit bevorstehenden äußersten Möglichkeit seiner selbst*" (BZ 17; vgl. 20: 438ff.). Sie führt dem Dasein seine wesenhafte bevorstehende, im Verhalten jeweils in Bestimmtheit zu überführende Unbestimmtheit vor Augen, zu der es sich nicht nicht verhalten kann.[121] Im Gewissen ist das Dasein „*aufgerufen* zu ihm selbst, das heißt zu seinem eigensten Seinkönnen" (SZ 273; vgl. 288; 20: 440f.). „Vulgär" verstanden als Bewußtsein davon, etwas getan zu haben, das man hätte unterlassen sollen, oder als Bewußtsein davon, etwas nicht tun zu sollen, das man tun könnte, konfrontiert es einen ebenfalls mit der eigenen Unbestimmtheit. Existenzial expliziert, zeigt das Phänomen des Gewissens diese Offenheit negativ: Jedes bestimmte Verhalten schließt alle anderen Möglichkeiten aus (vgl. 21: 441, SZ 285). Der Gewissensruf bricht die Bestimmtheit auf und stellt das Verhalten zurück in den Horizont der Unbestimmtheit.

[121] Daß das Vorlaufen zum Tode systematische Probleme aufwirft als Möglichkeit für eine Erfahrung der eigenen Existenz, – die Schwierigkeit dieser Konzeption liegt vor allem darin, daß ich vom eigenen Tod keine eigene Erfahrung haben, sondern nur „uneigentlich" durch andere davon weiß – ist überzeugend herausgearbeitet worden u.a. von H.G. Gadamer und G. Figal. – Spätestens in seinem 1924 gehaltenen Vortrag über den *Begriff der Zeit* sieht Heidegger selbst, daß das Dasein anderer eigenes Dasein nicht ersetzen kann, „wenn anders die Jeweiligkeit als meine festgehalten werden soll", denn „den anderen *bin* ich nie" (BZ 16). Dessen ungeachtet bestimmt Heidegger im selben Vortrag den Tod als das „Ende meines Daseins" (BZ 16), als äußerste Möglichkeit meiner selbst, der ich in ihrem unabwendbaren und zugleich radikal unbestimmten („wann?", „wie?") Bevorstehen gewiß bin. Der Tod anderer aber konfrontiert uns nur insofern mit radikaler Unbestimmtheit, als sich ihr Tod nicht in eigene Erfahrung einholen läßt und sich für uns jeglicher Vorstellbarkeit entzieht. Wenn dies aber der entscheidende Gedanke ist, die Erfahrung einer sich jeder Vorstellbarkeit entziehenden Unbestimmtheit, so ist er an eine Todeserfahrung, sei es des eigenen, sei es des anderer, nicht gebunden. Diese Unbestimmtheit kennzeichnet das bevorstehende Leben als solches, und sie wird in besonderer Ausdrücklichkeit erfahrbar in allen Situationen, in denen die Orientierung an Bekanntem ausfällt (vgl. zu diesem Gedanken ausführlich Günter Figal: Martin Heidegger – Phänomenologie der Freiheit. Frankfurt am Main 1988, S. 221-233; siehe auch Hans Georg Gadamer: Heideggers Wege. Studien zum Spätwerk. Tübingen 1983, S. 109ff.; zur Diskussion siehe auch Anton Hügli u. Byung Chul Han: Heideggers Todesanalyse. In: Thomas Rentsch (Hrsg.): Martin Heidegger: Sein und Zeit. Berlin 2001, S. 133-148.).

Indem so die Bestimmtheiten durch die Welt des Man ihre gleichsam naturwüchsige Geltung verlieren, die sie zunächst haben, können sie zur Disposition stehen und sich als etwas zeigen, das man wählen kann und zu dem man sich wählend verhalten muß. Diese Wahl dem Man zu überlassen, zeigt sich von diesem Punkt aus selbst als Wahl: die Wahl, nicht selbst zu wählen, das heißt *sich* nicht zu wählen als von der anonymen Öffentlichkeit unterschiedenen verantwortlichen Einzelnen, als „Selbstseinkönnen“ (SZ 288, 294, 298 u.ö.), sondern eben dem aus dem Wege zu gehen. Umgekehrt bedeutet darum Selbstaneignung Wahl seiner selbst als ein Seiendes, dessen Existenz offen ist und sich nicht von selbst bestimmt, sondern in einem handelnden Selbstverhältnis jeweils neu zu bestimmen ist.

Diese Aneignung ist eine Wieder-Aneignung, weil sie gegen die Bestimmtheit durch das Man zurückgewonnen wird (vgl. 21: 440f., SZ § 60). Die das Dasein als solches konstituierende Erschlossenheit – daß es in einem Verständnis seiner selbst für es selbst da ist und daß ihm die Welt als Raum möglichen Verhaltens offensteht – wird in der Gegenbewegung gegen ihre Verdeckung ausdrücklich. Dieses Ausdrücklichwerden macht die Entschlossenheit zur „eigentlichen“, zur angeeigneten Erschlossenheit des Daseins (SZ 296). Nichts anderes bedeutet es, wenn Heidegger in ihr „die ursprünglichste, weil *eigentliche* Wahrheit des Daseins“ sieht (SZ 297). Als „ursprüngliche Wahrheit“ hatte Heidegger bereits die Erschlossenheit des Daseins bezeichnet, ausgehend von Wahrheit im Sinne von Unverborgenheit, wie Heidegger das griechische aletheia versteht. „Wahr“ ist das Dasein, weil ihm die Welt und es selbst „unverborgen“, erschlossen sind und es selbst dieses Erschließen ist: Indem es sich als Existenz (Worumwillen) versteht (erschlossen ist), hat es sich eine bedeutsame Welt als Offenheitsbereich erschlossen, in dem sich etwas zeigen, unverborgen sein kann. Das Dasein ist „wahr“ als erschließendes, zur Unverborgenheit bringendes (vgl. SZ § 44). Die Entschlossenheit aber ist in einem „ursprünglicheren“ Sinne wahr, weil sie auch die „Unwahrheit“, die Verschlossenheit, die im unumgänglichen alltäglichen Sichhalten an die schon bestimmten Weltauslegungen des Man liegt, als solche durchsichtig macht: Die Entschlossenheit „eignet sich die Unwahrheit eigentlich zu “ (SZ 299).

Es wäre nun ein Mißverständnis zu meinen, Entschlossenheit bedeute, da sich das Dasein in ihr aus dem Verfallen an die Welt des Man befreit, eine Ablösung von der Welt. Wenn Entschlossenheit eigentliche, angeeignete Erschlossenheit ist, heißt das: sie ist „das *In-der-Welt-sein eigentlich*“ (SZ 298). Sie ist In-der-Welt-sein, aber auf modifizierte Weise: Sie macht die jeweilige Lage des Daseins in der Welt durchsichtig als

Handlungssituation. Als solche ist der Begriff der „Situation“ zu verstehen (SZ 299). Die Durchsichtigkeit oder Entschlossenheit erweist sich damit als Heideggers Begriff praktischer Vernunft. Dagegen scheint allerdings zu sprechen, daß Heidegger den „Terminus ‚Handeln‘“ bei der Explikation der Entschlossenheit vermeiden will (SZ 300). Tatsächlich zeigt jedoch die Begründung dieser Absicht, daß er das Dasein gerade wesentlich als Handeln versteht, denn vermeiden will er den Ausdruck, weil er das Mißverständnis erregen könnte, mit dem praktischen wäre ein Verhalten neben dem theoretischen auf derselben Ebene gemeint. Handeln, Praxis ist aber das Dasein als solches, indem es ihm in seinem Vollzug um sein eigenes Sein geht.

Das ist nun allerdings immer der Fall. Wie kann der Begriff der Situation dann als Gegenbegriff zur „allgemeinen Lage“ fungieren, in der das Man sich findet? (SZ 300) Wenn das Dasein als solches Handeln ist, insofern es ihm in allem Verhalten um sein Sein geht, dann handelt man nicht nur als eigentliches Selbst, sondern auch als im Man befangenes uneigentliches „Man-selbst“ (z.B. SZ 299). So ist es auch. Doch nur in der Entschlossenheit ist dies durchsichtig. Die eigentliche Modifikation des In-der-Welt-seins macht dem Dasein durchsichtig, daß es weder von der Art des Zuhandenen noch von der Art eines herzustellenden Werkes ist. In der Entschlossenheit hält das Dasein sein eigenes Sein als das Worum-willen von Werk und Umgang und als Worum-willen seines eigenen Vollzugs fest. Darin wird dann auch der Umgang in seinem Sinn aufgeklärt: Er zeigt sich als um willen des Daseins. In der vom Man beherrschten Welt des alltäglichen Umgangs dagegen bleibt der Charakter des Daseins als eigentliches Worum-willen und seine Vereinzeltheit als verantwortlich Handelnder verdeckt. Man versteht sich als Funktion für etwas anderes und folgt den Vorgaben des Man, ohne sich als Selbst zu unterscheiden. Dem an die Umgangswelt verlorenen Man-selbst zeigen sich die jeweiligen Umstände allein in ihrer Bedeutung für dem Dasein äußerliche Zwecke; in der Entschlossenheit zeigt sich ihre Bedeutung für das Dasein als sein eigener Zweck. Sie zeigen sich in ihrer eigentlichen Bedeutung für die Existenz (vgl. SZ 299f.). Für das Dasein heißt das, daß es sich als Moment der Handlungssituation versteht: „Die Entschlossenheit stellt sich nicht, kenntnisnehmend, eine Situation vor, sondern hat sich schon in sie gestellt.“ (SZ 300) Der Durchsichtigkeit oder Entschlossenheit ist jede Vergegenständlichung fremd: Die Handlungssituation, die sie erschließt, konstituiert sich als die, die sie ist, nur in der Sicht eines in sie eingelassenen, praktisch interessierten Handelnden. Als Bedeutungszusammenhang hat sie ihre Bedeutung nur relativ auf ein in sie involviertes Dasein.

Es ist nicht zu übersehen, daß Heidegger in der Analyse der Entschlossenheit zentrale Elemente dessen aufnimmt, was bei Aristoteles phronêsis heißt: eine „durch Überlegung den Bereich des Handelns aufklärende Haltung, die das für den Menschen Gute und Schlechte betrifft“ (EN 1140 b6; vgl. b20f.), und das nicht nur in Teilbereichen des Lebens – Gesundheit, Wohlstand –, sondern für „das gute Leben im ganzen“ (EN 1140 a28). Sie ist das gesuchte Wissen, das „das eigene Sein des Daseins“ (19: 54) in ursprünglicher Weise „erschließt“ (vgl. 19: 21) oder „durchsichtig“ macht, es „für es selbst in der Eigentlichkeit seines Seins [aufdeckt]“ (19: 51), und das nicht in einer theoretisch-distanzierten, sondern „sorgenden“ Haltung (vgl. 59: 131). In ihrer Interpretation, einsetzend 1920/21, vertieft in der *Sophistes*-Vorlesung vom Wintersemester 1924/25, zeigt sich die produktive Seite historischer Destruktion: Mit der Analyse der phronêsis erhält Heideggers Frage nach einer „ursprünglichen Form des Erfassens des Lebens selbst “ (58: 248, vgl. 164ff.), an die dessen philosophische Explikation ansetzen kann, ihre Antwort, nicht in der Absetzung von traditionellen Begriffen und Auffassungen, sondern in ihrer Aufnahme.

Das zeigt sich exemplarisch z.B. an dem zentralen Terminus „Worum-willen“. Er ist die genaue Übersetzung des Ausdrucks „hou heneka“, mit dem Aristoteles das eigentliche Ziel allen Tätigseins kennzeichnet: dasjenige, „worum willen alles andere getan wird“.[122] Dieses Ziel ist mit der eudaimonia, dem Glück, das Leben selbst (vgl. EN 1094 a21f., 1097 b1). Leben ist der ausgezeichnete Fall dessen, was Aristoteles als praxis im eigentlichen Sinn[123] bezeichnet: ein Tätigsein, das sein Ziel in sich selbst trägt. Das Leben ist für sich selbst, auch wenn einzelne Tätigkeiten innerhalb seiner bloß um willen von etwas anderem ausgeübt werden, als solches nicht Mittel zur Erreichung außerhalb seiner liegender Zwecke. Es unterscheidet sich damit von den poietischen, den herstellenden Tätigkeiten. Ihnen ist wesentlich, ihren Zweck nicht in sich zu haben, sondern in dem Werk, das sie hervorbringen; sie sind bloße Mittel (vgl. Met. 1048 b; EN 1094 a1ff; 1097 a15ff.; Pol. 1254 a7). Es unschwer zu sehen, daß die Daseinsanalytik diese Unterscheidung aufnimmt in der Verhältnisbestimmung von Dasein und Um-

[122] EN 1097a 21f.; vgl. Phys. 194a 27-30; für Heideggers Übersetzung vgl. z.B. 19: 50).

[123] Dieser Zusatz ist nötig, weil Aristoteles den Ausdruck „praxis“ auch in einer weiten Bedeutung verwendet, in der er nicht nur sämtliche Weisen menschlichen Tätigseins, sondern alle Lebensvollzüge überhaupt meint, eingeschlossen die Lebensweise der Götter und selbst die Bewegung des Kosmos (vgl. De caelo 288 b33, 291 b4, 292 a20ff.; EN 1178 b10, 17f.; Pol. 1325 b29; De partibus animalium 646 b12, 647 a23, 656 a2).

gang.[124] Dieser hat sein Ziel in jenem, das sich selbst Ziel ist: Das „primäre Wozu ist kein Dazu“ (SZ 84; vgl. 24: 418). Die phronêsis klärt das Leben als Handeln über sich auf. Sie macht „die Lage des Handelnden zugänglich im Festhalten des hou heneka, Weswegen, im Beistellen des gerade bestimmten Wozu, im Erfassen des ‚Jetzt‘ und in der Vorzeichnung des Wie“ (NB 259). Sie kennt die Mittel zur Verwirklichung des Ziels – glückliches Leben – in wechselnden konkreten Umständen. Weil sie die Lage des Handelnden klärt, gehört sie wie diese selbst in den Handlungszusammenhang hinein als die Sicht der Situation, die sich nur einem Handelnden als diese seine Lage konstituiert. Was die phronêsis thematisiert, steht ihr nicht als etwas ihr Äußeres gegenüber. Sie gehört selbst zu dem Seienden, das ihr Thema ist; mit anderen Worten: die phronêsis ist kein vergegenständlichendes Wissen (vgl. 19: 53, 143, 146).

Indem sie das eigentliche Ziel allen Tuns kennt, ist die phronêsis dem technischen Herstellungswissen, der technê, übergeordnet. Die technê stößt von selbst an eine Grenze: Sie kennt zwar ihr jeweiliges Ziel, das herzustellende Werk, sie weiß aber nicht, wozu es da ist, denn als fertiges fällt es aus ihrem Verfügungsbereich heraus: Sie überläßt es seinem bestimmungsgemäßen Gebrauch. Dieser legt fest, wie das Werk beschaffen sein muß, nicht das seine Herstellung leitende technische Wissen. Weil die phronêsis, nicht die technê weiß, wie ein Leben überhaupt sein soll und was ihm zuträglich ist (vgl. 19: 48), entscheidet letztlich sie darüber, was um seinetwillen zu gebrauchen und darum herzustellen ist. Die téchne kann daher nicht „die archê des Seienden, auf das sie sich richtet“, den Sinn des herzustellenden Werkes, „selbst aufdecken“ (19: 40). Sie ist damit auch außerstande, ihre eigene archê aufzudecken, denn indem das Werk ihr Ziel ist, ist es Prinzip des technê-geleiteten Tätigseins (vgl. 19: 41). Sie ist sich selbst in ihrem Sinn, ihrer Stellung im Ganzen des Lebens nicht durchsichtig. Erst die phronêsis verschafft dem Handelnden auch das Wissen um den Sinn der technê, indem sie diese mit dem letzten Ziel allen Tuns auf ihr eigentliches Ziel hinordnet, so ihren Sinn als Mittel und damit ihre Stellung im Ganzen des Lebensvollzugs sichernd. Obwohl Heidegger unter Umsicht terminologisch das technisch-herstellende Wissen des Umgangs versteht, kann er deswegen in der phronêsis doch die „eigentliche Umsicht“ sehen (NB 259; vgl. 19: 51). Sie deckt, indem sie das Endziel allen Tätigseins kennt und weiß, worin es sich unmittelbar verwirklicht, im Unterschied zur technê die archai, die Prinzipien oder Ursprünge des Daseins auf. Das ist von entscheidender Wichtigkeit für

[124] So auch Jacques Taminiaux: Praxis and Poiesis in Fundamental Ontology. In: Research in Phenomenology 17 (1987), S. 137-169.

Heideggers Suche nach der Weise der ursprünglichen Selbsterfassung des Lebens. Denn daß sie die Ursprünge erfaßt, heißt, daß die phronêsis eine nicht auf anderes rückführbare, in diesem Sinne ursprüngliche Selbstbeziehung und -erfahrung des Lebens ist. In ihr erfaßt das Dasein sich als dasjenige, als was es sich letztlich versteht: als Worum-willen seines um es selbst besorgten Vollzugs, und macht zugleich seine Welt durchsichtig.

So ließe sich auch aus der Aristotelischen Analyse von technê und phronêsis der Gedanke gewinnen, daß das Dasein sich durch ein sich absolut setzendes technisches Verhalten sein eigentliches Sein verdeckt. Aristoteles sieht eine andere Tendenz zur Selbstverdeckung: Lust, Liebe zum Vergnügen und Furcht vor Schmerz, vor Unangenehmem, „Stimmungen" (19: 51) also können die Erkenntnis des Ziels verwirren und zerstören (vgl. EN 1140 b13ff.). Weil diese Tendenz nicht endgültig überwindbar ist, versteht Heidegger phronêsis wie die Entschlossenheit wesentlich als Gegenbewegung gegen die „*Verdeckungstendenz, die im Dasein selbst liegt*" (19: 52). Die phronêsis selbst kann demnach nicht irren, sonst ist sie keine phronêsis, kein alêtheuein, Aufdecken, sondern noch Verdeckung (vgl. EN 1139 b15-18). Auch darin zeigt sie sich identisch mit der Entschlossenheit.

Was der phronêsis allerdings fehlt, ist die für einen eigentlichen Daseinsvollzug im Sinne Heideggers konstitutive Rolle des Todes. Gerade in den Ausführungen über die Entschlossenheit spielt der Tod direkt jedoch keine Rolle, sondern das Gewissen. Auch das Gewissen konfrontiert mit der eigenen Unbestimmtheit, im Unterschied zum Vorlaufen zum Tode aber so, daß es sie an einer jeweils konkreten Handlungssituation vor Augen führt. Das Gewissen macht mögliche Handlungen in ihrem Möglichkeitscharakter durchsichtig. In ihrem Möglichkeitscharakter, das heißt: sie sind sowohl mögliche als auch nicht notwendig zu ergreifende. Die im Gewissen liegende Entschlossenheit legt nicht auf eine bestimmte Handlungsmöglichkeit fest, sondern zeigt einen faktischen Möglichkeitsraum als solchen. Darum gehört zur Entschlossenheit „notwendig die *Unbestimmtheit*", die erst im Entschluß zur Bestimmtheit wird (SZ 298; vgl. 20: 440f.; SZ 294ff.). Mit dem Gewissen, in dem als solchem die Entschlossenheit liegt, identifiziert Heidegger aber die phronêsis: „Die *phronêsis* ist nichts anderes als das in Bewegung gesetzte Gewissen, das eine Handlung durchsichtig macht." (19: 54) Sie konfrontiert mit der eigenen Unbestimmtheit, indem sie einen Raum konkreter Handlungsmöglichkeiten eröffnet.

Wenn mit der Entschlossenheit oder phronêsis das ursprüngliche Selbsterfassen des Lebens gefunden ist, dann hat Philosophie an sie anzusetzen, um in ihrem begrifflich artikulierenden Vollzug eine Selbstaneignung des Daseins zu ermöglichen. Philosophie als begrifflich expliziter Vollzug der Sorgensbewegtheit des Daseins muß, heißt das, selber phronêsis-Struktur haben, wenn auch unter Umständen modifiziert. Sie muß das, was die phronêsis oder Entschlossenheit weiß, was sich ihr erschließt, explizit machen; sie muß dieses Erschließen selbst begrifflich vollziehen und so das Dasein in seinem über sich aufgeklärten Vollzug „mitzeitigen" (NB 239). Sofern sie der sich begrifflich artikulierende Daseinsvollzug selbst ist, wäre einer solchen Philosophie jede distanznehmende Vergegenständlichung (und a fortiori Verdinglichung) fremd. Als explizit ergriffene Sorge würde das Dasein sich philosophierend aus sich heraus verstehen in seinen eigenen Kategorien, mittels derer es einen ursprünglichen Zugang zu sich hat, die „in ursprünglicher Weise *im Leben selbst am Leben*" sind und in deren Auslegung es „*zu sich selbst kommt*" (GA 61: 88).

3.3.4 Hermeneutik der Faktizität als begriffliche Selbstaneignung des Daseins

Als solche Selbstauslegung ist Philosophie Hermeneutik, diejenige Methode, die die Vergegenständlichung dessen, was sie thematisiert, das Dasein, vermeiden soll. Sie ist expliziter Vollzug des ursprünglichen Wissens des Daseins von ihm selbst, dessen „Korrelat" keinen „Objektcharakter" hat (56/57: 237). Denn wenn Heidegger auch vom Dasein bzw. der Faktizität als dem „Gegenstand" der Hermeneutik spricht, dann doch nicht, ohne hinzuzufügen, daß dies ein uneigentlicher Sprachgebrauch ist. Genaugenommen ist die Beziehung zwischen Hermeneutik und Dasein „nicht die von Gegenstandserfassung und erfaßtem Gegenstand" so wie die Pflanze erfaßter Gegenstand botanischer Forschung, einer theoretischen Wissenschaft ist. Vielmehr besteht ein „Seinszusammenhang der Hermeneutik mit ihrem ‚Gegenstand'", denn als Auslegung wird sie „in ihrem eigenen Gegenstand selbst angetroffen (analog als wären die Pflanzen, was und wie sie sind, mit und aus Botanik)" (63: 15). Indem das Dasein nur im Sichverhalten zu sich selbst ist, was es ist, und sich darin als etwas versteht, vollzieht es sich immer in einem Verständnis, einer Auslegung seiner selbst. Auslegung, Verstehen konstituiert so das Dasein mit, denn ohne Verstehen als etwas, Ausgelegtheit als etwas keine Möglichkeit des Verhaltens zu ihm. Die Hermeneutik macht die vom faktischen Dasein

schon vollzogenen Auslegungen seiner selbst lediglich explizit. Als begrifflich explizites Auslegen findet sie sich selbst in der Form begrifflich unabgehobenen, nicht expliziten Auslegens in ihrem „Gegenstand“ selbst vor. Der Hermeneutik fehlt somit gerade die für eine theoretische Haltung und die durch sie bewirkte Vergegenständlichung entscheidende „absolute Unterbrochenheit des Lebensbezugs“ (56/57: 115) zu demjenigen, was sie thematisiert. Es gibt hier nicht den charakteristischen, konstitutiven „Bruch“ zwischen Erkennen und Erkanntem (vgl. 56/57: 98). Was die Hermeneutik vorfindet und expliziert, ist dasjenige, wodurch das Dasein selbst ist, dasjenige, was seinen Vollzug mitkonstituiert. In programmatischer Dichte bestimmt Heidegger im *Natorp-Bericht* als Aufgabe der als Hermeneutik der Faktizität verstandenen Philosophie nach zwei Hinsichten:

> Philosophische Forschung hat die je konkreten Auslegungen des faktischen Lebens [...] kategorial durchsichtig zu machen hinsichtlich ihrer Vorhabe (in welchen Grundsinn von Sein Leben sich selbst stellt) und mit Bezug auf ihren Vorgriff (in welchen Weisen des Ansprechens und Besprechens faktisches Leben zu sich und mit sich selbst spricht). (NB 247; vgl. 63: 14, 19)

Die Hermeneutik hat die „konkreten Auslegungen des faktischen Lebens kategorial durchsichtig zu machen“ zum einen „hinsichtlich ihrer Vorhabe“, das heißt, sie fragt, „in welchen Grundsinn von Sein Leben sich selbst stellt“ und ist in diesem Sinne „Ontologie“; zum anderen „mit Bezug auf ihren Vorgriff“, das heißt, sie fragt, „in welchen Weisen des Ansprechens und Besprechens faktisches Leben zu sich und mit sich selbst spricht“ und ist in diesem Sinne „Logik“. Es läßt sich aber ebenso verstehen, inwiefern diese beiden Hinsichten „in die Ursprungseinheit der Faktizitätsproblematik zurückzunehmen“ sind (NB 247).

Das faktische, vortheoretische Verstehen und Auslegen wird hier von Heidegger als sprachlicher Vorgang oder nach dem Modell eines sprachlichen Vorgangs verstanden: Indem das Dasein sich auslegt, „spricht“ es mit sich (vgl. BZ 14). Heidegger unterscheidet erst mit der Vorlesung vom Sommersemester 1925, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, deutlich auch terminologisch zwischen „Sprache“ und „Rede“ und identifiziert letztere mit dem Griechischen „logos“ (20: 361ff.; SZ 160ff.). Rede ist „*das existenzial-ontologische Fundament der Sprache*“ (SZ 160), die Grundstruktur des als Seinsmöglichkeit des Daseins verstandenen verlautbarten Sprechens (und lautlichen Hörens), seine „Artikulation“ im Sinne der Gliederung in „wesensmäßig zur Sprache selbst“ gehörende „Strukturmomente“ (SZ 161; 20: 363). Diese Momente sind das „beredete Worüber“ (der thematische ‚Gegenstand‘), das „geredete Was“ (das vom Gegenstand Ausgesagte), die „Mitteilung“ und die „Kundgabe“ oder „Bekundung“, in welcher

sich – durch Tonfall, Stimme usw. – die Befindlichkeit des Sprechenden ausdrückt (20: 362f.; SZ 161f.). Die durch diese Momente gebildete „apriorische[] Daseinsstruktur“ ist Gegenstand einer „*Phänomenologie der Rede*, d.h. des lógos“. Sie umfaßt die „Herausarbeitung der Möglichkeiten und Arten der Auslegung, der Stufen und Formen der darin erwachsenen Begrifflichkeit“ (20: 364).

Wenn Heidegger die Rede als Struktur des Sprechens bestimmt, deren einzelne Momente bestimmten Aspekten sprachlicher Verlautbarung existenzialontologisch fundierend zugeordnet sind, und wenn er als Teil einer Phänomenologie der Rede die Rhetorik anführt (vgl. 20: 364), so darf das nicht dazu verleiten, die Rede als ontologisches Fundament nur für einen bestimmten Bezirk des Daseins, für eine bestimmte Seinsmöglichkeit unter anderen aufzufassen. Die Funktion der Rede als ganze geht nicht in dieser Funktion auf (wie umgekehrt die Möglichkeit des Sprechens ontologisch nicht nur durch die Rede, sondern durch die gesamte existenziale Verfassung des Daseins begründet ist [vgl. 20: 361]). Sie ist zwar existenziales Fundament der Sprache, umfassender aber ist sie überhaupt „die Artikulation der Verständlichkeit des Da“, in dem das Dasein „in eins mit dem Da-sein von Welt für es selbst ‚da‘“ ist; sie ist das „Gliedern der Verständlichkeit des In-der-Welt-seins“ (SZ 132, 161). Was irgend das Dasein versteht, erschließt, entdeckt, was irgendwie für es da ist, wozu irgend es einen Zugang hat, ist ursprünglich, nicht erst im Aussprechen gegliedert. Diese Gliederung ist „Rede“. In einem fundamentalen Sinne „spricht“ das Dasein mit sich in diesem Gliedern. In solcher Gegliedertheit ist es für sich selbst verständlich, d.h. zugänglich, „da“. Die Rede ist so die existenziale Gliederung des Daseins als In-der-Welt-sein selbst, nicht nur die ontologische Bedingung einer bestimmten Seinsmöglichkeit des Daseins, und sei es auch eine „ausgezeichnete“ (20: 360). Im Sprechen spricht diese Gliederung und dieses Verständnis sich aus, es äußert sich. Insofern die ausgesprochene Sprache, das Sprechen, das ontologisch zwar weniger Ursprüngliche, jedoch das – mit Aristoteles – „Bekanntere für uns“ ist, läßt die Sprache sich nun umgekehrt als Modell für das Verständnis der Rede, der existenzialen Gegliedertheit nehmen und sagen: Die ontologische Struktur des Daseins, seine Existenzialität, ist sprachlicher Art in dem Sinn, daß alle seine existenzialen Bestimmtheiten ihr Sein nur in einem gegliederten Verstehen haben.

Wenn Heidegger der Hermeneutik der Faktizität im *Natorp-Bericht* vor der terminologischen und sachlich klaren Unterscheidung von Rede und Sprache die Aufgabe zuweist, das faktische Dasein hinsichtlich der Weisen, in denen es „zu sich und mit sich selbst spricht“, „kategorial durchsichtig zu machen“, so weist er ihr damit die Explikation des

Daseins hinsichtlich seiner ursprünglichen existenzialen Gliederung zu, hinsichtlich der „kategorialen Grundstrukturen“ (NB 247) des „legein“, in denen sich die Selbstauslegung des Daseins vollzieht.

Die in dieser Explikation – „Logik“ – gewonnenen Kategorien sind keine logischen Formen, die einem an sich amorphen Lebensvollzug nachträglich aufgesetzt würden. Weil das Dasein sich nur vollzieht, indem es sich selbst und seine Welt in einem verstehenden, gliedernden Zugang „da“ hat, bilden sie die Struktur des Daseinsvollzugs selbst.[125] Die kategorialen Formen, in denen das Leben „mit sich spricht“, sind darum zugleich die Weisen, in denen es „sich selbst zeitigt“ (NB 246), in denen es „ist“. Die „logischen“ Kategorien sind zugleich Seinscharaktere. Ihre begriffliche Explikation ist, sofern „‘Leben‘“ aufgefaßt wird „als eine Weise von ‚Sein‘“ (63: 7), „Ontologie“: „Die Problematik der Philosophie betrifft das Sein des faktischen Lebens im jeweiligen Wie des Angesprochen- und Ausgelegtseins. Das heißt, die Philosophie ist als Ontologie der Faktizität zugleich kategoriale Interpretation des Ansprechens und Auslegens, das heißt Logik.“ Weil sie als Ontologie zugleich Logik ist, sind beide „in die Ursprungseinheit der Faktizitätsproblematik zurückzunehmen und zu verstehen als die Ausladungen der prinzipiellen Forschung, die sich bezeichnen läßt als die phänomenologische Hermeneutik der Faktizität.“ (NB 247) Die in dieser Forschung gewonnenen Kategorien bezeichnet Heidegger ab dem Wintersemester 1923/24 terminologisch als „Existenziale“ oder „Existenzialien“.[126]

Obwohl Heidegger im Sinne des Verstehens als des Seinkönnens, des Sich-verhalten-Könnens des Daseins in *Sein und Zeit* schreibt, „das im Verstehen als Existenzial Gekonnte“ sei „kein Was, sondern das Sein als Existieren“ (SZ 143), läßt sich doch der Gehalt des Verstehens, das „Als-was“, als das etwas ausgelegt wird, abheben, also etwa der „Grundsinn von Sein“, in den „Leben sich selbst stellt“ (NB 247). Die Hermeneutik kann Selbstverständnisse und ihre logisch-ontologischen Grundstrukturen begrifflich explizit machen. Das Dasein eignet sich darin sein eigenes Sein begrifflich an.

[125] Vgl. 58: 148: „Leben kein chaotisches Wirrsal [...], sondern *es ist, was es ist, nur als konkrete sinnhafte Gestalt*“.

[126] Im Unterschied dazu reserviert Heidegger den Ausdruck „Kategorie“ ab dem Wintersemester 1923/24 für die Seinscharaktere von nicht daseinsmäßigem Seienden (vgl. 17: 110; 21: 402; SZ 45), während der Ausdruck bis dahin noch die Seinscharaktere jeder Art von Seiendem bezeichnet.

3.3.5 Der „Leistungssinn“ der Hermeneutik der Faktizität

Diese Selbstaneignung setzt in einem Zustand der Selbstentfremdung an. Den „Leistungssinn“ der Hermeneutik der Faktizität „im menschlichen Dasein“ (NB 238) sieht Heidegger in ihrem Abbau. Die Hermeneutik stellt so „eine entscheidende Möglichkeit und Weise der Selbstbegegnung des Daseins“ dar (63: 18). Es kann sich „ergreifen“ in der „Bekümmerung um das Nichtinverlustgeraten des Lebens“. Darin „zeitigt“ sich dessen „eigentliches Sein“ (NB 245). Wie die Entschlossenheit das Dasein im Zusammenhang seiner Handlungssituation auf dem Grund seiner Unbestimmtheit und Unsicherheit durchsichtig macht, so erkennt Heidegger auch die entscheidende Leistung der Hermeneutik im „Unsicher-Machen des eigenen Daseins“. Die Selbstaneignung bedeutet zwar eine „Sicherung“, insofern man darin etwas weiß (59: 171; vgl. 174). Das Gewußte ist jedoch die eigene Unbestimmtheit, indem das Dasein sich begegnet als Existenz, in seinem Charakter als Worum-willen seines unbestimmt bevorstehenden Lebensvollzugs.

Im Unterschied zu den vorphilosophischen Weisen der Selbstaneignung des Daseins, die ihm die Möglichkeit eigentlicher Existenz vor Augen führen – Entschlossenheit, Gewissen, Angst, Vorlaufen zum Tode – geschieht die philosophische Selbstaneignung begrifflich: Die Daseinshermeneutik bringt die logisch-ontologischen Strukturen seiner Existenz und die darin liegenden Seinsverständnisse, anders gesagt: die vorphilosophischen Selbst- (und Welt-) Auslegungen auf den Begriff.[127]. Nichts anderes leistet eine Aneignung des Daseins unter diesem Aspekt. Insofern läßt sich eine philosophisch erwirkte Durchsichtigkeit und Aneignung durch keine andere Weise der Selbstaneignung ersetzen. Denn anders als im alltäglichen Lebensvollzug, aber auch anders als im Gewissensruf oder Vorlaufen zum Tode begegnet sich das Dasein in philosophischer Explikation in seinem begrifflich ausdrücklichen „‘überhaupt‘“ (58: 29), in dem, was Dasein als solches ausmacht und was als seine Seinsstruktur oder Wesensverfassung alle einzelnen konkreten Daseinsvollzüge bestimmt.

Die philosophische Weise der Selbstaneignung bietet jedoch noch eine andere spezifische Leistung. Sie wird deutlich, wenn man von einem weiteren Blick auf die Aristotelische phronêsis nochmals auf die vorphilosophische Durchsichtigkeit zurückgeht. Die phronêsis ist eine Weise des alêtheuein, die erworben wird in der Erziehung, geleitet durch das Vorbild von Menschen, die sie in ihrem Leben bereits verwirklicht haben, so

[127] SZ 315 heißt es in diesem Sinne, die existenziale Analytik wolle „das zur Existenz gehörige Seinsverständnis ausbilden und zu Begriff bringen“.

daß sie als phronimoi, Kluge, anerkannt sind. Ohne sie gibt es, so meint Aristoteles, keine phronêsis (und damit keine eudaimonia). Man muß durch Erziehung schon gut, agathos, geworden sein, um das im konkreten Falle zu tuende Gute überhaupt als solches erkennen zu können. Die phronêsis leitet nicht nur das auf die eudaimonia gerichtete gute, tugendhafte Handeln; sie bildet sich auch erst in einer durch Erziehung eingeübten tugendhaften Praxis. Zwar zielt jeder menschliche Lebensvollzug auf die eudaimonia. Aber was eudaimonia inhaltlich heißt, vor allem jedoch daß ein Leben *dieser* Verfassung, ein Leben in Ausübung der ethischen Tugenden, dasjenige ist, worin das Streben nach Glück sich erfüllen würde, zeigt sich nur demjenigen, der schon ein „Guter" ist. Andernfalls zeigt sich etwas als höchstes Gut, was nicht gut ist, worin sich das Streben nach Glück nicht erfüllen würde. Diese scheinbare Erkenntnis verwirrt das Prinzip konkreten guten Handelns (vgl. EN 1144a 34ff.; vgl. 19: 165ff.).[128] Die phronêsis erfüllt sich also nicht nur erst in einem Handeln, sie entsteht auch erst dadurch, nicht aus sich selbst, sondern angeleitet durch andere. Sie läßt sich in einer Situation der Verdeckung nicht einfach wie eine Technik anwenden wie die intellektuelle Gewandtheit (deinotês), von der Aristoteles sie unterscheidet. Die phronêsis ist darum in beiden Richtungen, nach ihrer Entstehung und nach ihrer Verwirklichung, wie Heidegger betont, „selbst nicht eigenständig" (19: 167). Sie bedarf eines äußeren Anstoßes, einer äußeren Anleitung, um sich zu bilden und dann wirken zu können.

Das läßt sich auch von der Heideggerschen vorphilosophischen „Durchsichtigkeit" sagen. Anders als die Grundweisen der Erschlossenheit des Daseins – Verstehen, Befindlichkeit, Rede – ist sie nämlich nicht notwendig für den Daseinsvollzug als solchen. Es gibt das uneigentliche, nicht von der Durchsichtigkeit aufgeklärte Verstehen, es gibt die „Undurchsichtigkeit", die ebenso in „'egozentrischen' Selbsttäuschungen" wie in der „Unkenntnis der Welt" wurzelt (SZ 146). Wie befreit das Dasein sich aus ihr; was gibt den Anstoß und die Richtung von der Uneigentlichkeit zur Eigentlichkeit? Hier wären natürlich die schon genannten existenziellen Phänomene Gewissen und Angst nochmals anzuführen. Sie kommen nicht von außen, sondern steigen aus dem Dasein selbst auf. Doch über sie verfügt man nicht, eher wird man von ihnen überfallen – oder eben auch nicht. Als eines Anstoßes, sich das eigene Leben durchsichtig zu machen, ist man ihnen gegenüber, auch wenn es sich um Daseinsphänomene handelt, in einer vergleichbar abhängigen Position wie die Aristotelische phronêsis gegenüber dem phronimos. – Die philosophische Selbstaneignung sieht sich dagegen in einer anderen Lage. Sie kann im

[128] Vgl. hierzu ausführlich Ralf Elm: Klugheit und Erfahrung bei Aristoteles. Paderborn 1996.

Ausgang von Begriffen, die, auch wenn sie das Intendierte nur unangemessen ausdrücken, doch eine Richtung auf die Sache vorgeben, zu dieser selbst vordringen als zu etwas, das zwar verdeckt, verdrängt, aber nicht völlig unbekannt ist und sich darum in eigener Erfahrung wiedererkennen läßt. Hierzu sind nicht alle Begriffe gleichermaßen geeignet, es sind mehr oder weniger große Anstrengungen der Destruktion erforderlich. Doch grundsätzlich ist diese Möglichkeit gegeben. Sie fordert auf zur Bildung solcher Begriffe, die dies möglichst effektiv, möglichst zielgerichtet zu leisten im Stande sind. Deshalb entwickelt Heidegger eine Theorie philosophischer Begrifflichkeit, die er für zum Kern der philosophischen Problematik überhaupt gehörend hält, weil diese Begriffe die Aneignung ermöglichen sollen, in deren Sinn Philosophie liegt. Diese „formal anzeigenden Begriffe" bringen „vom unbestimmten, aber irgendwie verständlichen Anzeigegehalt aus das Verstehen auf die rechte *Blickbahn*" (63: 80). Sie erfüllen damit eine Funktion, die in der Sprache als solches liegt und nicht auf bestimmte Umstände oder Ereignisse wie Angst und Gewissensruf angewiesen ist. Ihre Theorie, obwohl nirgends am Stück entwickelt, stellt ein Kernstück von Heideggers Überlegungen zum Begriff von Philosophie dar.

3.3.6 Heideggers Theorie philosophischer Begrifflichkeit: formale Anzeige als nicht-objektivierender Begriff

Heideggers Theorie philosophischer Begrifflichkeit zieht aus dem Sinn der Hermeneutik der Faktizität als Selbstaneignung des Daseins die begriffstheoretische Konsequenz, daß die philosophischen Begriffe Anleitungen zum Vollzug eigener Erfahrung bieten müssen; sie müssen „formal anzeigend" sein.[129] An ihnen sind zwei Seiten zu unterscheiden: einerseits ihre Ausdrucksfunktion, andererseits ihre Direktionsfunktion. Dabei ist letztere auf erstere verwiesen: Weil die formal anzeigenden Begriffe Ausdruck von Erfahrung sind, können sie ihrerseits zur Erfahrung anleiten. Die Begriffe der Her-

[129] Einen Überblick über die Rolle der formalen Anzeige bei Heidegger bietet Georg Imdahl: „Formale Anzeige" bei Heidegger. In: Archiv für Begriffsgeschichte 37 (1994), S. 306-332; die Rolle des Konzepts in Heideggers Vorlesung vom Kriegsnotsemester 1919, wo der Terminus „formale Anzeige" zwar noch nicht auftaucht, der Gedanke aber entwickelt wird, erörtert Theodore Kisiel: Das Kriegsnotsemester 1919: Heideggers Durchbruch zur hermeneutischen Phänomenologie. In: Philosophisches Jahrbuch 99 (1992), S. 105-122; vgl. ders.: Genesis of Heidegger's *Being and Time*, S. 123ff. – Mit Blick auf den späteren Heidegger siehe Paoloa-Ludovica Coriando: Die „formale Anzeige" und das Ereignis. Vorbereitende Überlegungen zum Eigencharakter seinsgeschichtlicher Begrifflichkeit mit einem Ausblick auf den Unterschied von Dichten und Denken. In: Heidegger-Studien 14 (1998), S. 27-43.

meneutik der Faktizität sollen die erfahrungsmäßige Aneignung des mit ihnen Bezeichneten ermöglichen. Sie realisieren damit in besonderer Bewußtheit eine Möglichkeit, die in der Sprache als solcher liegt: Einerseits Mitteilung, Ausdruck, ermöglicht sie andererseits, das, „worüber die Rede ist, sich selbst anzueignen“ (20: 362). Im Falle daseinshermeneutischer Begriffe ist dies das Dasein hinsichtlich seines Ursprungs. Ihre Funktion ist die „des *Aufmerksam-machens – von* personaler Existenz *aus* und *für* sie“; es ist die hermeneutische Funktion: Aufmerksam zu machen auf das Dasein in seiner Ursprungsstruktur als ‚Gegenstand‘ einer möglichen Aneignung im eigenen Erfahrungsvollzug. Diese Funktion „ist für die Struktur des Begriffs mitbestimmend“ (59: 197). Die philosophische Begriffsbildung geschieht im Blick auf die Funktion des Aufmerksammachens auf die Möglichkeit eines eigenen Vollzugs.

Wenn Heidegger in seinen Vorlesungen ebenso wie in *Sein und Zeit* und anderen Schriften (*Jaspers-Rezension, Natorp-Bericht*) darauf aufmerksam macht, daß es sich bei den gebrauchten Begriffen um formale Anzeigen handelt,[130] so geht er offenbar von der alltäglichen Normalsituation der Kommunikation aus, in der die Ausdrücke zunächst symbolisch, leermeinend aufgefaßt werden. Soll die Hermeneutik der Faktizität zu eigener Erfahrung, eigener Anschauung der „Sachen“ führen, dann ist im Ausgang von dieser Normalsituation die „Umstellung auf das Indizierte selbst“ erforderlich (21: 410, Anm.):

> Alle Aussagen über Sein des Daseins [...] haben als ausgesprochene Sätze den Charakter der Anzeige: sie indizieren nur Dasein [...], sie indizieren das mögliche Verstehen und die in solchem Verstehen zugängliche mögliche Begreifbarkeit der Daseinsstrukturen. (Als diese ein hermeneúein indizierenden Sätze haben sie den Charakter der hermeneutischen Indikation.) (21: 410)

Diese Aussagen und die in ihnen gebrauchten Begriffe fungieren als „Direktion auf ursprüngliche Sinnzusammenhänge“. Ihr Verstehen soll führen „zum Vollzug der konkreten Situation, in der die durch die Bedeutung ausgedrückte [...] Gegenständlichkeit erfahrbar wird“ (59: 179). Das hatte Husserl aber bereits als Funktion aller phänomenologischen Begriffe erkannt. Alle phänomenologischen Begriffe und Sätze würden demnach ein mögliches originäres Verstehen indizieren; alle wären formal anzeigend. Die originäre Erfahrung jeder Art von „Sachen“, nicht nur von Daseinsweisen, erfor-

[130] Z.B. 58: 248; 59: 85; 9: 9, 29; 61: 32, 60; NB 239; 63: 18; 21: 410; SZ 14, 114, 117, 231; siehe auch Heideggers Brief an Karl Löwith v. 6.11.1924 bei Joachim W. Storck u. Theodore Kisiel (Hrsg.): Martin Heidegger und die Anfänge der „Deutschen Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte“. Eine Dokumentation. In: Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften Bd. 8 (1992/93), S. 181-225, dort S. 214.

derte demnach eine „Umstellung auf das Indizierte selbst“, wenn es nicht bei einem bloß „symbolischen“, „leermeinenden“ Nennen bleiben soll.

Heidegger macht jedoch einen generellen Unterschied zwischen einer Aussagen über Dasein und einer Aussage über nicht-daseinsmäßiges Seiendes. Letztere könnte, „auch wenn sie in einem bloßen Nennen vollzogen ist, [...] direkt das Gesagte meinen“ (21: 410, Anm.). Eine Aussage über Dasein hingegen soll zum Verstehen der „Umstellung“ auf das Indizierte selbst bedürfen, weg vom bloßen Nennen, in dem es nicht zu haben sei. – Natürlich meint aber auch ein Nennen des Daseins nichts anderes als dieses Dasein, und zwar genauso direkt oder indirekt, wie eine Aussage über nicht-daseinsmäßiges Seiendes ihren Gegenstand: In jedem Fall muß der Ausdruck verstanden sein als Direktion auf originäre Erfahrung; und in jedem Falle ist für diese Erfahrung eine Umstellung auf das Indizierte, weg vom Sichhalten an den bloßen Ausdruck, notwendig. Denn kein einmal artikulierter Begriff, keine Aussage ist an sich identisch mit dem, was sie bezeichnen (es sein denn, sie richten sich auf sich selbst). Nur deshalb gibt es die Möglichkeit von symbolischem Sprechen und Gerede. Der Unterschied zwischen beiden Arten von Aussagen ist ein anderer, und ihn hat Heidegger wohl im Blick. Er liegt nicht darin, daß im einen Falle eine Umstellung auf das „Indizierte selbst“ notwendig wäre, im anderen Falle nicht, sondern er betrifft die Weise dieser Umstellung auf ein originäres Verstehen. Wo das Bezeichnete nichts anderes als Vollzugsweisen des Daseins sind, ist der ‚Gehalt‘ des Begriffs nichts anderes als der Ausdruck einer solchen Vollzugsweise. Das Gemeinte originär verstehen, heißt hier nichts anderes, als sich in einer bestimmten Weise verhalten. Es gibt darüber hinaus keinen vom Vollzug unterschiedenen Sachgehalt, den es zur Anschauung zu bringen gälte. Bei Aussagen über nicht-daseinsmäßiges Seiendes ist jedoch genau das der Fall. Der begriffliche Ausdruck hat hier einen objektivierbaren Sachgehalt, der zwar in einem bestimmten Verhalten zur Anschauung zu bringen, jedoch von diesem Verhalten verschieden ist. Das Verhalten ist für sich genommen nicht von Interesse, sondern nur als Vehikel der Anschauungsgebung.[131]

Wenn Heidegger nun bei Aussagen über Dasein die Notwendigkeit einer Umstellung auf das Indizierte selbst unterstreicht, die bei anderen Aussagen nicht gegeben sei, so geht er offenbar von dem Fall eines Sprechens über objektiviertes, „vorhandenes“ Seiendes aus (vgl. 21: 410). Gleich ob dieses bloß symbolisch verstanden wird oder im

[131] Vgl. 59: 171: Der theoretische Bezug ist einer, dessen „Vollzugscharakter nur mitvorhanden ist, aber nicht ernstlich in Frage kommt“.

Rückgang auf Anschauung, man ist dabei doch jedesmal bei einem möglichen objektivierbaren und als objektiviertes erfahrbaren Seienden. Man bleibt auf der Ebene objektiver Gehalte. Sätze über Dasein, über Verhalten sehen nun satzstrukturell nicht anders aus als solche über nicht-daseinsmäßiges Seiendes. Auch sie haben formal einen Gehalt, ebenso wie etwa Aussagen über Sacheigenschaften von Dingen. In einem bloß nennenden, „leermeinenden" Sprechen und Verstehen lassen sich beide Arten von Aussagen gar nicht unterscheiden. Ihre originäre Veranschaulichung führt aber jedesmal in einen anderen Seinsbereich: einmal den von objektivierten Sachgehalten, einmal den eines zu vollziehenden Verhaltens. Eine „Umstellung" ist erforderlich von der normalerweise mit wissenschaftlichen Sätzen verbundenen theoretischen Weise der Anschauungsgebung in der Erfahrung objektivierter Sachgehalte (mit dem Paradigma der betrachtenden Wahrnehmung) zur Erfahrung des wissenschaftlichen ‚Gegenstandes' „Dasein" in einem Verhalten. – Damit wird freilich die Umstellung des Verstehens von der zunächst „leeren" sprachlich verlautbarten Bedeutungsintention auf ihre sie realisierende Erfüllung nicht etwa überflüssig. Im Gegenteil liegt in dieser Umstellung, der „Konkretion" (61: 31, 33) formalanzeigender Begriffe, der Kern von Heideggers Theorie der formalen Anzeige.

Weil die Ermöglichung eigener Aneignung des Daseins von seinem Ursprung her das Ziel der Hermeneutik ist, ist das „Problem der philosophischen Begriffsbildung [...] nicht nachträglicher, wissenschaftstheoretischer Natur", sondern betrifft „das philosophische Problem in seinem Ursprung" (59: 169). Denn es stellt die Frage nach den Begriffen, in denen sich das ursprüngliche, seinen Vollzug zeitigende „Mit-sich-Sprechen" des Daseins und sein vorphilosophisches Selbstverständnis auf seine kategoriale Struktur hin auslegen läßt und so Thema einer philosophischen Selbstverständigung werden kann. Erfordert sind also Begriffe, die die Struktur des Daseins in seinem Vollzugscharakter explizieren. Sie sollen einen aufgeklärten, sich selbst durchsichtigen Daseinsvollzug ermöglichen. Solche Begriffe wären identisch mit den Kategorien, in denen das Dasein schon als vorphilosophisches, faktisches „mit sich selbst spricht" und sich, so sprechend, „zeitigt", vollzieht (vgl. NB 239). Ein Philosophieren in solchen Begriffen wäre „nur der genuine explizite Vollzug der Auslegungstendenz der Grundbewegtheiten des Lebens, in denen es diesem um sich selbst und sein Sein geht" (NB 246). Es „zeitigt" selbst den Vollzug des Lebens „mit" (vgl. NB 239) und ist nichts anderes als der Lebensvollzug selbst in einer ausgezeichneten Weise, der der Selbstdurchsichtigkeit und damit „Eigentlichkeit".

Wie alle Begriffe, so können aber auch hermeneutische Daseinsbegriffe „lebendig", mit erfüllter Bedeutung gebraucht und verstanden werden oder in einem Leermeinen, einem „bloßen Nennen" und anschauungslosen Verstehen. Sollen sie aber einen eigenen Vollzug ermöglichen, müssen sie als Regel, als Direktion taugen; sie müssen den möglichen Erfahrungsvollzug anzeigen, zu ihm anleiten. Diese Aufgabe soll, Heidegger zufolge, für ihre Struktur mitbestimmend sein. Sie sollen die „Situation" möglicher Bedeutungserfüllung „nach ihren vollen konkreten Konturen" mit anzeigen (59: 179). Formal sind die Begriffe, insofern sie ohne anschauliche, erfahrungsmäßige Erfüllung verstanden werden (und in diesem Sinne „unbestimmt" sind); anzeigend sind sie, insofern sie die Direktion auf existenzielle Konkretion tragen, einen Hinweischarakter auf das in bestimmter Weise zu vollziehende Dasein selbst, wobei erst die „volle" Bestimmung des Begriffs erfolgt (61: 17; vgl. 63: 80). In diesem Fall sind die philosophischen Begriffe das Leben in seinem selbstdurchsichtigen Vollzug „mitzeitigend". Sie vollziehen im anschaulichen Philosophieren die dem Leben selbst immanenten, es in seinem Vollzug zeitigenden Kategorien ausdrücklich. Indem das Leben „sinnhafte Gestalt" (58: 148) und Verstehen ist, ist es an ihm selbst begrifflicher Art. Weil jedoch auch die bloß leermeinenden formal anzeigenden Daseinsbegriffe über einen Gehalt verfügen, der Daseinskategorien ausdrückt, ohne daß diese Begriffe schon Vollzüge dessen wären, was sie bezeichnen, besteht eine Identität zwischen Leben und Begriff nicht schlechthin. Es besteht eine Differenz in der ‚Selbstgegebenheit' des Daseins in Begriffen zwischen einem bloß nennenden und einem originär vollziehenden, anschauungsgebenden ‚Sich-Meinen'.[132]

Als Regel zur Anschauungsgebung sollen Begriffe auch bei Husserl fungieren. Ein Hinweis auf eine Berücksichtigung der möglichen Bedeutungserfüllung in der Struktur des Begriffs fehlt bei ihm jedoch. Denn für Husserl ist offenbar selbstverständlich, daß die Anschauungsgebung ein theoretischer Akt ist, dessen Paradigma die Wahrnehmung bildet. Für die Veranschaulichung eines Gegenstandes aus der „Region ‚Ding'" (III/1: 346) muß darum im Begriff keine Anweisung für ein bestimmtes Verhalten in einer spezifischen Situation explizit mitgegeben werden. Heidegger betont jedoch, daß die zu erfüllende Bedeutung „nicht notwendig [eine] theoretische Gegenständlichkeit" aus-

[132] Diese Differenz wäre einschränkende geltend zu machen gegenüber C.F. Gethmanns Auffassung, Heidegger vertrete eine „Identitätsphilosophie des Lebens", in der Leben und Begriff, Begriff und Vollzug des Begriffs schlechthin identisch sind (vgl. Carl Friedrich Gethmann: Philosophie als Vollzug und Begriff. Heideggers Identitätsphilosophie des Lebens in der Vorlesung vom Wintersemester 1921/22 und ihr Verhältnis zu „Sein und Zeit". In: Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften Bd. 4 [1986/87], S. 27-53; zur Auseinandersetzung mit Gethmann siehe auch Gander: Selbstverständnis und Lebenswelt, S. 309f.).

drückt“ (59: 179). Es ist darum auch nicht selbstverständlich, daß die Weise der Anschauungsgebung in einem theoretisch-betrachtenden Verhalten liegt. Deswegen ist die „Grundrichtung“ der Gegenstandserfassung mitzubeachten (59: 179); sie muß im formal anzeigenden Begriff mit ausgedrückt werden. Die formale Anzeige hat das Verhalten, durch das ein bestimmter Gegenstand zu originärer Erfahrung zu bringen sein soll, nach seiner vollen intentionalen Struktur zu charakterisieren: hinsichtlich dessen, wozu es sich verhält, hinsichtlich der Weise des Bezugs darauf und hinsichtlich der Weise des Vollziehens des Bezugs.[133] Nichts anderes ist gemeint mit der im formal anzeigenden Begriff „in ihren vollen konkreten Strukturen“ mit auszudrückenden „Situation“ (vgl. 59: 179).

Als Explikate von Lebensvollzügen können diese Begriffe in einer kommunikativen Situation als Anzeige für einen eigenen existenziellen Vollzug verstanden werden. Anzeige sind die Begriffe darum auch in zwei Richtungen: Sie zeigen erstens „in einem ursprünglicheren Sinn“ (20: 363) die Erfahrung des sich Mitteilenden an, der in ihnen zunächst sich selbst expliziert. Als Ausdruck, Artikulation von Lebensvollzügen können die Begriffe, zweitens, in umgekehrter Richtung einen eigenen Vollzug des Vernehmenden anleiten.[134] Der die Mitteilung vernimmt, ist zunächst in einem weniger ursprünglichen Sinn „bei der Sache“ (vgl. 20: 363). Durch die Mitteilung als „Leitung zum Sehen der Sachen“ kann dieses Sehen, die eigene Erfahrung jedoch bei den Hörern

---

[133] In der Vorlesung vom WS 1920/21, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, heißt es: „Das Sichverhalten ist bestimmbar als Verhalten zu etwas; das Verhalten ist in sich selbst, trägt in sich einen Bezug zu etwas. Es ist faßbar im Hinblick auf den Bezug, auf seinen Sinn hin zu befragen in Richtung auf den Bezug: *Bezugssinn*. Das Sichverhalten ist aber auch bestimmbar als ein Wie von formalem Geschehen, Vorgehen, hinsichtlich der Weise, wie es vorgeht, d.i. vollzogen wird, als Vollzug, nach seinem *Vollzugssinn*. [...] Der Bezug des Verhaltens ist Bezug zu etwas; das Verhalten zu ... hält sich an etwas, bzw., je nach dem Bezugssinn, das etwas, wozu das Verhalten ist, ist das, was der Bezug bei sich hält, was von ihm und in ihm gehalten ist, was er ‚vom‘ Gegenstand ‚hält‘. Das Worauf und Wozu des Bezugs ist der *Gehalt*. (Diese [...] phänomenologische Kategorie, das Wie des Worauf des Bezugs, hat nicht den Sinn von ‚Inhalt‘, Ausfüllendes [...].) Jeder Gegenstand hat seinen spezifischen *Gehaltssinn*, der seinerseits nur eigentlich zu interpretieren ist aus dem vollen Sinn, in dem er ist, was er ist.“ (61: 52f.; vgl. 58: 261; 60: 12f.) Den Gehaltssinn bezeichnet Heidegger auch als „Als-Charakter“, in dem etwas erscheint und erfahren wird (NB 273, 241; 59: 59f.). Er greift mit dem Ausdruck „Gehaltssinn“ übrigens wörtlich Husserls Bestimmung des Noema aus den *Ideen* I auf (vgl. III/1: 203).

[134] „ [...] die miteinander Redenden“ sind „bei derselben Sache [...], derjenige, der aufzeigt, ist es in einem ursprünglicheren Sinn als der, der vernimmt“ (20: 363). – Außer auf Husserls sprach- und bedeutungstheoretische Ausführungen dürfte für Heideggers Konzeption der formalen Anzeige Kierkegaards Theorie der indirekten Mitteilung von Bedeutung gewesen sein, was hier jedoch nicht näher ausgeführt werden kann; vgl. dazu Raymond E. Anderson: Kierkegaards Theorie der Mitteilung. In: Materialien zur Philosophie Soeren Kierkegaards. Hrsg. v. Michael Theunissen und Wilfried Greve. Frankfurt am Main 1979, S. 437-460; Wilfried Greve: Kierkegaards maieutische Ethik. Von „Entweder/ Oder“ zu den „Stadien“. Frankfurt am Main 1990; Tim Hagemann: Reden und Existieren. Kierkegaards antipersuasive Rhetorik. Berlin/ Wien 2001.

oder Lesern zwar „nicht eigentlich hergestellt“, aber doch „geweckt, gelöst werden“ (21: 222).

Ein Beispiel einer formalen Anzeige ist in der Vorlesung *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* die Definition der Philosophie selbst. Der thematische Gegenstand dieser Definition, Philosophie, ist ein Verhalten: „erkennendes Verhalten zu Seiendem als Sein“ (61: 58), d.h. hinsichtlich seines Prinzips. Weil Philosophie aber ein Verhalten ist, erschöpft ihre Definition sich nicht in der Angabe ihres Gegenstandes, sondern muß auch eine Anweisung enthalten, wie man diesen Gegenstand hat, d.h. wie man sich philosophierend zu ihm verhält. Die Definition hat damit „Prinzipcharakter“ für das Verhalten zum in der Definition bestimmten Gegenstand der Philosophie (61: 59):

> Wenn Philosophie etwas ist wobei es auf die Konkretion irgendwie entscheidend mitankommt, dann muß ihre prinzipielle Definition eine solche sein, daß sie in sich selbst die Verweisung auf die Konkretion bei sich trägt, so zwar, daß das *Verstehen der Definition* nach seinem eigenen Vollzugs- und Zeitigungssinn *in die Konkretion führt*. (61: 31)

Die Konkretion ist das Verhalten selbst.[135] Die formal anzeigende Definition der Philosophie lautet: „*Philosophie ist prinzipiell erkennendes Verhalten zu Seiendem als Sein (Seinssinn), so zwar, daß es im Verhalten und für es auf das jeweilige Sein (Seinssinn) des Habens des Verhaltens entscheidend mit ankommt*.“ (61: 60)[136] Eine Anweisung zu einem bestimmten Verhalten ist dieser Definition nun offensichtlich nicht ohne weiteres zu entnehmen. Was soll sie also? Sie darf nicht isoliert genommen werden, sondern ist im Zusammenhang weiterer Ausführungen zu verstehen, hier also im Zusammenhang der Vorlesung, die sich im ganzen als Entfaltung dieser Definition lesen läßt.

---

[135] J. Grondin sieht zwar richtig, daß die formale Anzeige als Begriff im Allgemeinen bleibt. Er übersieht jedoch, daß die Bestimmtheit dieses Begriffs die Bestimmtheit einer Anweisung ist, die in einen konkreten Vollzug führen soll. (Jede Gebrauchsanweisung bleibt als sprachliche im Allgemeinen; sie führt aber in einen konkreten Gebrauch, in dem ich *erfahre*, wie es ist, mich in einer bestimmten Weise zu verhalten.) Die Situation der Konkretion ist zu unterscheiden von der Situation des Vernehmens des Ausdrucks: Letztere Situation soll in die erstere führen: „Es muß die konkrete Situation, in der sich der *Aufgriff* [scil. das Aufgreifen einer bloßen „Wortbedeutung“; F.T.] vollzieht, *und* diejenige, in der sich die Bedeutung erfüllt, verstanden und philosophisch mit in Rechnung gezogen werden“ (59: 179; zweite Herv. v. mir, F.T.]. – Das Nichtberücksichtigen der Husserlschen Überlegungen zu Anschauung und Bedeutung, die Heidegger aufnimmt, wirkt sich in Grondins Kritik nachteilig aus (vgl. Jean Grondin: Die Hermeneutik der Faktizität als ontologische Destruktion und Ideologiekritik. In: Dietrich Papenfuss u. Otto Pöggeler [Hrsg.]: Zur philosophischen Aktualität Heideggers. Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 24.-28. April 1989 in Bonn-Bad Godesberg. 3 Bde. Frankfurt am Main 1991/92, Bd. 2, S. 163-178, dort 171; zur Kritik Grondins siehe auch Imdahl: „Formale Anzeige“ bei Heidegger, S. 321, Anm. 24).

[136] Das Verhalten bestimmt sich wiederum aus dem Gegenstand, der Gegenstand der Philosophie, Seiendes in seinem Sein (seinem Prinzip), also die Weise des philosophierende Verhaltens. Insofern hat nicht nur die Definition der Philosophie „Prinzipcharakter“ für das Verhalten, sondern auch der Gegenstand des Verhaltens, das definiert wird (vgl. 61: 59f.).

Daß sie für sich genommen nicht ausreicht, um ihre Funktion der Anzeige für eine Konkretion im Verhalten zu erfüllen, ist nun aber keine Besonderheit gerade dieser Definition. Vielmehr ist damit ein allgemeiner Charakter von Begriffen, auch formal anzeigenden getroffen: Sie verweisen aufeinander. So analysiert die Vorlesung im Anschluß an die gegebene Definition der Philosophie als eines Verhaltens folgerichtig die Struktur von Verhalten nach Vollzugs-, Bezugs- und Gehaltssinn und bestimmt so die formale Anzeige weiter. Formale Anzeige ist darum eigentlich nicht der einzelne Begriff, sondern der Begriffszusammenhang.[137]

Vor diesem begriffstheoretischen Hintergrund muß man z.B. die sprachlichen Gebilde in *Sein und Zeit* verstehen, etwa „Sich-vorweg-schon-sein-in-(der-Welt-) als Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seienden)“ (SZ 192, vgl. 249), die Gesamtformel für das Sein des Daseins. Der Ausdruck artikuliert die volle Grundstruktur des Daseins nach den drei genannten Hinsichten. Er kann daher umgekehrt als Regel dienen zur anschaulichen Vergegenwärtigung der „Sache selbst“ vom Ausdruck her. Das ist bei der genannten Formel lediglich besonders augenfällig, gilt aber ebenso für den Zentralausdruck Dasein selbst. Um das zu sehen, muß man ihn nur mit einem Wort wie „Tisch“ kontrastieren: Letzteres ist ein arbiträres Zeichen; eine Bildung wie „Dasein“ hingegen ist einsehbar motiviert aus der damit bezeichneten Sache – daß dieses Seiende für es selbst irgendwie da ist (vgl. 63: 7) – und hat eben darin die Anleitung zu deren Veranschaulichung. (Was man die „Anschaulichkeit“ eines Ausdrucks oder einer Beschreibung nennt, ist ja eben dies, daß durch sie die anschauliche Vergegenwärtigung der Sache besonders leicht gemacht oder sogar spontan hervorgerufen wird.) Ebenso setzt *Sein und Zeit* die Gebundenheit formal anzeigender Begriffe an einen Zusammenhang praktisch um, indem Heidegger sie schon in ihrer Wortgestalt aufeinander verweisen läßt (Erschlossenheit – Verschlossenheit – Entschlossenheit; Umsicht – Dursichtigkeit – Rücksicht) und – das ist dabei offenbar unterstellt – so schon auf der Wortebene in sachliche Zusammenhänge deutet.

[137] In der *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* heißt es: Die „Bedeutungszusammenhänge [...] haben das Eigentümliche, daß sie in sich selbst für ein lebendiges Verstehen aus einer konkreten Situation – und nicht in einer künstlich verdinglichten Ablösung einer Bedeutung als eines in sich geschlossenen und bestimmten Etwas – auf sich gegenseitig verweisen, daß mithin die Möglichkeit besteht, diesen Vorzeichnungen nachzugehen und sie zu heben“ (59: 179). – Freilich ist dies kein Charakter nur solcher Begriffe: Bedeutungen bestimmen sich generell durch Abgrenzung gegeneinander und damit bedeutungslogisch durch Verweisung aufeinander, d.h. sie bestimmen sich in einem Bedeutungszusammenhang.

Soll man sich von der formalen Anzeige verweisen lassen auf den eigenen originären Lebensvollzug, so ist dafür freilich vorausgesetzt, daß man in der Anzeige etwas wiedererkennt, was einem aus dem eigenen Lebensvollzug bereits vertraut ist. Das ist sowohl dann erforderlich, wenn man sich dies schon Vertraute noch nie in begrifflich expliziter Form angeeignet hatte, als auch dann, wenn eine solche begrifflich ausdrückliche Aneignung zwar bereits einmal stattgefunden hat, die Begriffe sich aber in einem „leermeinenden" Gebrauch von der originären Erfahrung verselbständigt und im „Gerede" möglicherweise verändert haben. Es bedarf eines ursprünglichen, vortheoretischen Wissens, dessen „Gegenstand" in der formalen Anzeige wiedererkannt wird. Das ist ein zwar letztlich vielleicht geheimnisvoller, aber dennoch jedermann vertrauter Vorgang: Man liest einen philosophischen Text und findet genau das ausgedrückt, was man „immer schon gedacht", aber nie so hat ausdrücken können. Dabei wird einem unter Umständen überhaupt zum ersten Mal bewußt, was man „immer schon" gedacht hat, was immer schon die eigene Überzeugung war und dergleichen. Vergleichbares geschieht im Hervorholen von „Verdrängtem" in psychoanalytischen Verfahren. Hier wird etwas bewußt, was auch vorher schon, abgedrängt, da war. Es wird wiedererkannt als etwas Eigenes, doch irgendwie Bekanntes (und deswegen Verdrängtes), von dem das Bewußte schon bestimmt war. Gerade als ein solches verdrängendes Verhalten, ein unterdrücktes Wissen beschreibt Heidegger das uneigentliche Verhalten zum Bevorstehen des eigenen Todes. In einem vergleichbaren Wissens, einem schon bestehenden Vertrautsein auch mit noch nie ausdrücklich Gewordenem liegt das vorphilosophische Verstehen des Daseins, die Erschlossenheit seiner selbst in seinem In-der-Welt-sein. Nur weil alles Erschlossene, obwohl selten ausdrücklich gemacht, so schon vertraut ist, kann die formale Anzeige zu einer eigenen Erfahrung dessen führen, was sie anzeigt, kann sich das Dasein als expliziert im Begriff erkennen. Es bedarf einer ursprünglichen Vertrautheit mit sich selbst, dem eigenen Sein. Die durch die formal anzeigenden Begriffe zu ermöglichende eigene originäre Erfahrung ist nichts anderes als dieses sich Wiedererkennen im explizierenden Begriff. Ihn als das Eigene ausdrückend erkennen heißt zurückgegangen sein auf die eigene Erfahrung im Ausdrücklichmachen dessen, was unabgehoben schon da war. Genau ein solches unabgehobenes vortheoretisch-ursprüngliches „Vertrautsein des Lebens mit sich selbst" erkennt Heidegger überhaupt als einen Grundcharakter der alltäglichen Lebenserfahrung (58: 252, vgl. 157f., 166, 185, 251).

An diesem ursprüngliche Vertrautsein muß auch die philosophische Begriffsbildung (von der bisher noch nicht die Rede war) ansetzen. Als ein Kernstück der Philosophie

sieht sie sich dem schon ausgeführten Problem des Anfangs der Philosophie gegenüber: Mit irgendwelchen schon gegebenen Begriffen muß sich auch ein Philosophieren, das die Absicht hat, neue zu bilden, zunächst behelfen. Die ihr zunächst zur Verfügung stehenden sind jedoch undurchsichtig. Die Begriffsbildung bedarf ferner einer Leitintuition dessen, was sie begrifflich erfassen will. Diese wiederum kann sich nicht ohne Sprache artikulieren. Die formal anzeigenden Begriffe, die als Regel zu eigener Veranschaulichung dienen können, lassen sich also nur auf dem Wege der Destruktion unter Leitung einer skizzenhaften Idee des Gesuchten gewinnen.[138] Die Bildung formal anzeigender Begriffe ist damit nichts anderes als der Vollzug der ersten, ursprünglichen Hermeneutik der Faktizität selbst, der philosophischen Selbstexplikation in der Ausgangssituation der von Heidegger beschriebenen Lage der traditionsverfallenen Gegenwart. In der Bildung der Begriffe gewinnt das Dasein sich in der Gegenbewegung zum Verfallen zueigen, expliziert sich in ihnen in unaufhebbarer Vorläufigkeit im Vollzug der destruktiven Hermeneutik und überführt dabei die unabgehobene alltägliche Vertrautheit mit sich selbst in eine explizite, durchsichtige „wohlverstandene ‚Selbsterkenntnis'" (vgl. SZ 146). Von diesem „ursprünglichen" Bei-der-Sache-sein aus ist dann eine philosophische Mitteilung möglich, die dem Vernehmenden die (gegenüber der ersten Begriffsgewinnung erleichterte) Möglichkeit zu originärer eigener Erfahrung im Verstehen der formale Anzeige verschafft.

3.3.7 Eigenständigkeit und Ziel der Philosophie als Hermeneutik der Faktizität

Wohin führt ein solches hermeneutisches Philosophieren? Es soll sich zwar in der Struktur der phronêsis oder Durchsichtigkeit vollziehen, erhält aber dadurch einen eminent theoretischen Zug, daß es nicht – was phronêsis und Durchsichtigkeit wesentlich ist – auf eine praktische, tätige Verwirklichung zielt. Es ist „eigenständiger" expliziter und explizierender Vollzug eines Wissens, das sich ‚natürlicherweise' erst im Handeln, im praktischen und technischen Tätigsein in der Welt erfüllt; eigenständig, indem es nicht auf Anwendung bezogen ist, sondern sich allein als Wissen vollzieht. Dieses Philosophieren ändert, obwohl nach dem Vorbild praktischen Wissens gedacht, nichts an „der faktischen Lage des jeweiligen Lebens" (NB 245). Ihr Ziel ist nicht eudaimonia,

[138] Vgl. hierzu GA 59: 186: Der „Vorgriff" wird „aus der Grunderfahrung (letztlich aus lebendiger Existenz) gewonnen und unter seiner lebendigen Vollzugsführung die Destruktion durchlaufen" (vgl. 180).

glückliches Leben, wie das für die Aristotelische phronêsis, die ethische Wissenschaft und die theoria gilt. Ihr Ziel scheint, obwohl die Hermeneutik der Faktizität dem Abbau der Selbstentfremdung des Daseins dienen soll und damit Ähnlichkeit mit dem Ziel psychoanalytischer Verfahren aufweist, auch nicht in so etwas wie seelischer Gesundheit zu liegen.[139] Es erbringt ein Wissen um des Wissens, eine Aufklärung um der Aufklärung selbst willen und erfüllt sich in sich selbst. Das heißt, da es sich um eine das Dasein über sich selbst aufklärende Erkenntnis handelt, aber: Ziel dieser Philosophie ist offenbar nichts anderes als die Selbstdurchsichtigkeit des Daseins als solche (vgl. NB 245). Die Bewegtheit der Sorge des Daseins, die die Hermeneutik der Faktizität explizit ergreift, ist Sorge um die Selbstaneignung, das „Nichtinverlustgeraten des Lebens" (NB 245) in einem aus seinem Ursprung her aufgeklärten durchsichtigen Daseinsvollzug. Als durchsichtiger Daseinsvollzug soll Philosophie gerade die ausgezeichnete Weise der Existenz sein, sie ist „das ausgezeichnete existenzielle Phänomen" (vgl. 61: 56).

Damit trägt sie aber einen Zug theoretischen Wissens, und zwar derjenigen Form, in der Aristoteles die höchste sieht, der sophia: Philosophie als Hermeneutik der Faktizität ist ein Wissen um seiner selbst willen ohne weitere Abzweckung, das allein durch seinen Vollzug in die Höchstform der Existenz bringt (vgl. 19: 130; 23: 4). So teilt sie mit der sophia auch den Charakter der Autarkie: Sie geht nicht auf die Verwirklichung von etwas anderem, sie bedarf nichts anderen zur ihrer Erfüllung und ist damit von nichts außerhalb ihrer selbst abhängig. Tatsächlich geht die Autarkie der Hermeneutik der Faktizität aber sogar noch weiter als die der sophia. Denn im Vollzug der sophia hat der Mensch einen anderen Gegenstand als sich selbst, er ist insofern auf anderes angewiesen. Indem für Heidegger Thema der Philosophie aber das Dasein ist, das die Philosophie aus seinen Prinzipien und seinem Seinssinn ausdrücklich zu verstehen unternimmt,

[139] Wenn Heideggers Philosophie dennoch intensiv von Psychiatrie und Psychoanalyse rezipiert wurde, so geschah dies zunächst vor allem in Hinsicht auf die ontologischen und anthropologischen Grundlagen der Therapie (vgl. hierzu Ludwig Binswanger: Über die daseinsanalytische Forschungsrichtung in der Psychiatrie. In: ders.: Ausgewählte Vorträge und Aufsätze. Bd. I: Zur phänomenologischen Anthropologie. Bern 1947, S. 190-217; ders.: Die Bedeutung der Daseinsanalytik Martin Heideggers für das Selbstverständnis der Psychiatrie. In: ders.: Ausgewählte Vorträge und Aufsätze. Bd. II: Zur Problematik der psychiatrischen Forschung und zum Problem der Psychiatrie. Bern 1955). Auch die von Heidegger gemeinsam mit Medard Boss gehaltenen „Zollikoner Seminare" sind in diese Richtung zu verstehen, wenngleich Boss auch den Versuch unternahm, Heideggers Philosophie für die Therapie nutzbar zu machen (vgl. Martin Heidegger: Zollikoner Seminare. Protokolle – Zwiegespräche – Briefe. Hrsg. v. Medard Boss. Frankfurt am Main 1987; Medard Boss: Psychoanalyse und Daseinsanalyse. Bern, Stuttgart 1957; ders.: Die Bedeutung der Daseinsanalyse für die psychoanalytische Praxis. In: Zschr. f. Psychosomatische Med. 7 [1961], S. 162-172; ders.: Grundriß der Medizin und der Psychologie. Bern, Stuttgart, Wien 1971; siehe auch Hans Kunz: Die Bedeutung der Daseinsanalytik Martin Heideggers für die Psychologie und die philosophische Anthropologie. In: Martin Heideggers Einfluß auf die Wissenschaften. Hrsg. von Carlos Astrada. Bern 1949, S. 33-57; ferner: Zwischen Philosophie, Medizin und Psychologie. Heidegger im Dialog mit Medard Boss. Hrsg. v. Manfred Riedel, Hanspeter Padrutt u. Harald Seubert. Köln 2003).

hat das Dasein sich „entschieden“, sich „von ihm selbst her aus seinen eigenen faktischen Möglichkeiten auf sich selbst zu stellen“ (NB 246). „Anders“ wird dabei nicht die „faktische Lage“ des Daseins, Ziel ist nicht das Ergreifen anderer Handlungsalternativen. Sondern „anders wird das Wie der Lebensbewegtheit“ (NB 245). Ein Leben, das sich über sich selbst aufklärt und sich versteht, das sich aus einem Zustand der Selbstentfremdung wiedergewinnt, bewegt sich anders in der Welt als eines, das dieser Durchsichtigkeit entbehrt. Als durchsichtig gewordenes ändert es *sich*, einfach *indem* es für sich selbst durchsichtig geworden ist. Deswegen „zeitigt“ diese Philosophie selbst in ihrem Vollzug schon, „nicht erst in nachträglicher ‚Anwendung‘“, das Dasein mit (NB 239; vgl. 246). Die Lebensbewegtheit ändert *sich*,[140] indem sie dem „Hang“ des Daseins zum Aufgehen in der Welt und der damit verbundenen entfremdenden Selbstauslegung als Umgangsgegenstand eine Gegenbewegung entgegensetzt: Das Dasein überläßt sich nicht mehr der eigenen Neigung, sich selbst in seiner wesentlichen Unbestimmtheit und Ungesichertheit zu verdecken im Aufgehen in bestimmten Umgangsvorhaben. Es hält diese vielmehr durchsichtig als jeweilige Antworten auf seine Unbestimmtheit. Dies heißt „entschiedenes“, „bekümmertes Ergreifen der Existenz“ (vgl. NB 243, Anm. 1), in der deren Seinsverfassung nicht verdeckt wird und das Dasein als das „unum necessarium“ sich aus der Selbstentfremdung zurückholt.

[140] Philosophieren ist ein „*In-sich-handeln-lassen der eigentlichen Möglichkeiten menschlichen Daseins*“ (23: 4). – Es scheint allerdings nicht ausgeschlossen, daß eine Änderung des „Wie der Lebensbewegtheit“ auch ‚äußere‘ praktische und politische Folgen haben *kann*: Durch eine existenziale Interpretation von Daseinsstrukturen ist zwar kein „existenzielles Verstehen“, das in einem bestimmten Handeln resultieren kann, „gewährleistet. [...] Gleichwohl erschließt die existenzial ursprüngliche Interpretation auch *Möglichkeiten* ursprünglicheren existenziellen Verstehens, solange ontologisches Begreifen sich nicht von der ontischen Erfahrung abschnüren läßt.“ (SZ 295)

4. Kapitel: Heideggers Aporie und die Rehabilitierung des Theoretischen

Philosophie soll die Selbstentfremdung des Daseins überwinden. Sie soll ihm zur Aneignung seiner selbst hinsichtlich seiner Seinsverfassung, seiner Wesensstruktur führen und ihm so einen auf seinen es bestimmenden Ursprung hin durchsichtigen Vollzug ermöglichen. Damit vollzieht Philosophie begrifflich explizierend die Grundbewegtheit des Daseins: daß es ihm in seinem Sein um dieses Sein selbst geht. Sie ergreift es für sich zugleich gegen die dem Dasein eigene Tendenz zur Selbstverdeckung.

Eine Möglichkeit zur Verdeckung des Daseins in seinem eigentlichen Sein liegt nun aber auch in der Philosophie selbst: Es hängt von der Weise des intentionalen Zugangs, des Verhaltens zu etwas ab, als was, als Seiendes welcher Seinsart sich etwas zeigt. Ein theoretisches Verhalten zu Seiendem, auch zum Dasein, vergegenständlicht dieses. Aufgrund einer in der Idee der Objektivität als Abgelöstheit des Gegenstandes von allen „persönlichen", „selbstweltlichen" Beziehungen liegenden Tendenz führt diese Vergegenständlichung weiter zu einer verdinglichenden Auffassung des Daseins. Sie erkennt Heidegger als die in der philosophischen Tradition herrschende. Statt in seinem Sein als selbstbekümmerter Vollzug erscheint das Dasein dem philosophischen Blick als dingliches Objekt, dessen theoretische Betrachtung sich ohne Beziehung zum aktuellen, existierenden Dasein vollzieht. In der Ablehnung dieser Tradition lautet Heideggers Leitfrage bei der Gewinnung eines Begriffs von Philosophie darum: Wie, in welcher Einstellung oder Wissensform, muß sich die philosophische Analyse auf das Dasein beziehen, um es nicht in seinem Sein zu verstellen? Die Antwort lautet: Philosophie ist nur der eigenständige und begrifflich explizite Vollzug der „Bewegtheit" des Daseins, in der es ihm um sein eigenes Sein geht. Sie unterscheidet sich wesentlich nur in dieser begrifflich-explikativen Differenz vom vorphilosophischen Daseinsvollzug. Sie ist selbst „faktische Lebenserfahrung" (59: 174), selbst um den eigenen Daseinsvollzug bekümmert. Sie vollzieht begrifflich explizierend dasjenige Wissen, in dem das Dasein sich ursprünglich zu sich selbst verhält und darin sich selbst versteht. So soll sie die Selbstentfremdung, mit er das Dasein sowohl in seiner alltäglichen als auch in seiner philosophischen Ausgelegtheit geschlagen ist, überwinden und dem Dasein zur Selbstaneignung in prinzipieller Hinsicht verhelfen, hinsichtlich seiner Wesensstruktur, die es als Dasein ausmacht.

So viel diese Lösung auch zunächst für sich zu haben scheint, so ist mit ihr doch eine Aporie verbunden, die eine andere Antwort erforderlich macht.

4.1 Die Notwendigkeit explikativer Distanz

Philosophie ist „das explizite Ergreifen einer Grundbewegtheit des faktischen Lebens, das in der Weise ist, daß es in der konkreten Zeitigung seines Seins um sein Sein besorgt ist“ (NB 238). Auch Philosophie ist Sorge um das eigene Dasein, bloß in explizit ergriffener begrifflicher Weise. Dabei soll sie sich „phronetisch“, nach dem Vorbild der phronêsis oder Durchsichtigkeit, als eigenständige Durchsichtigkeit des Daseins für sich selbst vollziehen.

Heidegger legt nun Nachdruck auf die Feststellung, daß das Sichselbsthaben in der Wissensform der phronêsis auf die *konkreten Umstände* gerichtet ist. Das gilt genauso für die in *Sein und Zeit* besprochene Durchsichtigkeit, die Vollzugsform des „eigentlichen Verstehens“: Ihr Gegenteil, die „Undurchsichtigkeit des Daseins“, liegt in „‘egozentrischen‘ Selbsttäuschungen“ und „in der Unkenntnis der Welt“. Sie ist ein Wissen, das, auch wenn ihm die Ausgerichtetheit des Daseins auf sich selbst als Worum-willen, d.h. das Prinzip des Vollzugs erschlossen ist, sich doch als solches Wissen in der Aufklärung konkreter Umstände vollzieht. Eben das stellt Heidegger an der Aristotelischen phronêsis heraus: Sie verfügt zwar über ihr eigenes Prinzip. Aber dabei handelt es sich um Prinzip*ien*: Das Prinzip, das die phronêsis „aufdeckt“ und ausdrücklich im Blick hat, auf das hin ihr Überlegen und das von ihr geführte Tun orientiert sind, sind die wechselnden Ziele konkreter Handlungen. Die phronêsis „ist, was sie sein kann, wenn sie die Sicht einer konkreten Handlung und Entscheidung ist“ (19: 57ff).[141] Sie klärt zwar die Situation des Handelns und deckt dessen archê, das Handlungsziel, auf. Sie thematisiert aber nicht die archai als solche, sie macht selber nicht ihre eigene Struktur und die Struktur des Handelns durchsichtig, sondern die konkreten, wechselnden Umstände und Ziele. Sie ist wesentlich konkretes Handlungswissen, nicht Wissen allgemeiner Strukturen, nicht Wissen vom „Leben überhaupt“. Sie unterscheidet sich von dem Wissen der Philosophie nicht nur darin, daß dieses explizit-begrifflich, das der phronêsis oder „Durchsichtigkeit“ lediglich vor-begrifflich, begriffsförmig und implizit, ansonsten aber identisch wäre. Der Unterschied ist vielmehr ein struktureller.

Dann kann die phronêsis, dann kann die Durchsichtigkeit aber nicht dasjenige Wissen sein, das philosophisch-explizit das Dasein in seiner Struktur, seiner Existenzialität,

[141] Vgl. NB 259: „Das handelnde, fürsorgliche Behandeln ist immer konkretes im Wie des besorgenden Umgangs mit der Welt. Die phronêsis macht die Lage des Handelnden zugänglich im Festhalten des hou heneka, Weswegen, im Beistellen des gerade bestimmten Wozu, im Erfassen des ‚Jetzt‘ und in der Vorzeichnung des Wie. Sie geht auf das eschaton, Äußerste, in dem sich die bestimmt gesehene konkrete Situation jeweils zuspitzt.“

seinem „überhaupt“ durchsichtig macht. Sie, und auch jede andere wie sie in die Lebensvollzüge involvierte Wissensform, kann dann nicht die Wissensform der Philosophie sein. Deswegen sind auch die Aristotelischen Ethiken nicht selbst phronêsis, sondern zählen zu den Politischen Wissenschaften; sie sind epistêmê (vgl. EN I, 2).[142] Die Aufklärung *durch* die phronêsis ist eine andere als die Aufklärung *über* die phronêsis. Die phronêsis kann, wenn ihre ‚Anwendung‘ zur philosophischen Explikation sich von ihrer Funktion im alltäglichen, handelnden Dasein nur durch begriffliche Explizitheit und Eigenständigkeit unterscheiden soll, nicht die Leistung erbringen, die Heidegger ihr zu erbringen zuweist.

Was einem phronetisch in den Lebensvollzug involvierten Wissen wesentlich fehlt, um ein Wissen von der Struktur dieses Vollzugs und seiner selbst sein zu können, ist die Distanz zum Leben. Genau die hat sie als konkretes, handlungsleitendes Wissen nicht, auch dann nicht, wenn der Bezug zur Ausführung abgeschnitten und die Durchsichtigkeit Selbstzweck ist. Die Aufklärung *über* Lebensvollzüge und das darin involvierte Wissen, das nichts anderes ist als deren Führung, bedarf der Abstandnahme *von* diesen Vollzügen und von diesem Wissen.

Daß es irgendeiner Art von Distanz zum natürlichen, faktischen Leben bedarf, um es analysieren zu können, sieht Heidegger in den frühesten, vor allem methodologisch geprägten Vorlesungen selbst: Das „Leben an sich“ ist etwas, „zu dem wir gar keine Distanz haben, um es selbst in seinem ‚überhaupt‘ zu sehen“, in seiner Wesensstruktur, deren Analyse eine prinzipielle Aufklärung und Selbstaneignung ermöglichen würde.[143] Und „die Distanz *zu* ihm fehlt, weil wir es selbst sind“ (58: 29). Darum suchen wir „den Weg aus dem natürlichen Leben heraus “ (58: 228). Die Frage ist nur, in welche Haltung zum natürlichen Leben dieser Weg führen kann. Eine historisch verwirklichte Möglichkeit wäre beispielsweise die Aristotelische Ethik als politische Wissenschaft.[144]

Freilich würde auch eine Distanznahme vom Leben selbst wiederum im Leben erfolgen: Es gibt keine „*absolute* Distanz des Lebens an sich und zu sich selbst“ (vgl. 58: 29). Sie muß aber etwas anderes sein als der sich begrifflich selbst artikulierende faktische Lebensvollzug. Hier genügt kein bloß modaler Unterschied von implizit – explizit. Son-

---

[142] Vgl. hierzu: J. D. Monan: Moral Knowledge and its Methodology in Aristotle. Oxford 1968; Ernst A. Schmidt: Sind die Aristotelischen Ethiken praktizierte phronesis? In: Phil. Rundschau 17 (1970), S. 249-265; Otfried Höffe: Praktische Philosophie. Das Modell des Aristoteles. München/Salzburg 1970.

[143] Vgl.: „Das faktische Leben selbst und die unendliche Fülle der in ihm gelebten Welten soll nicht erforscht werden, sondern das Leben *als entspringend*, als aus einem Ursprung hervorgehend.“ (58: 81)

[144] Hegels Idee einer Reflexion als Erfahrungsgewinn wäre eine andere hier zu nennende Option; siehe hierzu G. Figal: Lebensverstricktheit und Abstandnahme.

dern erforderlich ist eine Distanz im Leben zum Leben, aus der heraus sich das am Leben erkennen läßt, was auch dem faktischen, alltäglichen Lebensvollzug zwar irgendwie offenbar, erschlossen, bekannt ist, was ihm in seiner auf Konkretes gehenden „eigenen Richtung“ aber nicht ausdrücklich werden kann (vgl. 58: 29). Diese Unmöglichkeit, die Heidegger in den frühesten Vorlesungen wohl bewußt ist, thematisiert die spätere Vorlesung über *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1927) erneut:

> Das Sein ist zwar im Seinsverständnis auch schon enthüllt, gleichwohl verhält sich das Dasein als existierendes nicht zum Sein als solchem direkt, auch nicht zu seinem eigenen Sein als solchem in dem Sinne, daß es dieses etwa ontologisch verstünde, sondern sofern es dem Dasein um sein eigenes Seinkönnen geht, ist dieses Seinkönnen primär verstanden als das Seinkönnen des Seienden, das ich *je* selbst bin. Das Sein ist zwar auch bekannt und sonach irgendwie vorgegeben, aber nicht vorfindlich in der Zugrichtung des alltäglich-faktischen Existierens als des Verhaltens zu Seiendem. (24: 456f.; Herv. F.T.)

Es bedarf eines Wechsels der Blickrichtung, durch den thematisch werden, „vorfindlich“ werden kann, was im alltäglichen Leben nicht thematisch ist. So würde es gelten, im Leben nach einer Möglichkeit der Selbstdistanz zum Leben zu suchen, die eine philosophische, begriffliche Explikation des Lebens hinsichtlich seiner Wesensverfassung erlaubt.

Heidegger unternimmt Versuche in dieser Richtung und stellt z.B. fest, daß sich Stimmungscharaktere aus der Distanz der Erinnerung unbeschadet und dabei deutlicher als im ursprünglichen Erleben abheben.[145] Ebenso sieht er durchaus, daß Gegenstände nicht schon als Dinge betrachtet werden müssen, an gegenständlichen Kunstwerken z.B. sich der „Erlebnischarakter [...] festgehalten“ hat (56/57: 207), so daß das Dasein sich hier aus der vergegenständlichenden, thematisierenden Distanz doch auf „sich“ beziehen würde. Er verfolgt diese Wege jedoch nicht weiter in Richtung auf eine ausgearbeitete Methode der Strukturanalyse des Daseins. Statt dessen fragt er nach der Möglichkeit einer Selbstaufklärung von Lebensvollzügen, ohne in Distanz zu ihnen zu treten: Philosophie soll „eine immanente Erhellung der Lebenserfahrung selbst [sein], die in dieser selbst bleibt und nicht heraustritt“ (59: 171; vgl. 58: 164f.). Das kann nur heißen: die nicht heraustritt aus dem faktischen Leben, wie es sich alltäglich vollzieht; andernfalls wäre die Forderung trivial, denn aus dem Leben überhaupt gibt es ohnehin kein Heraustreten in die Philosophie hinein. Philosophie soll selbst „faktische Lebenserfahrung“ sein (59: 174), ein Erhellungsvollzug, der mit dem erhellten identisch und nur modal von ihm unterschieden ist, indem er nur begrifflich ausdrücklich vollzieht, was in jenem

[145] „Im Erinnern lebt das Leben in einer Artikulation seiner, die in es selbst eine Distanzierung bringt“ (58: 186; siehe auch 247f.; 60: 10, 15f.).

unausdrücklich bleibt.[146] Philosophie soll im faktischen, praktisch interessierten, Zwecke verfolgenden, technisch umgehenden Lebensvollzug bleiben und „in ihm selbst *in seiner Weise*“ sich „umsehen“ (58: 30).

Daß Heidegger diesen Weg einer Lösung einschlägt, wird nur verständlich, wenn man sich vergegenwärtigt, was damit vermieden werden soll: Nur auf ihm soll sich die Objektivierung des Lebens und damit das Abschneiden des Selbstbezugs im philosophischen Fragen vermeiden lassen; nur so scheint eine Philosophie möglich, die als begrifflich-wissenschaftliche Thematisierung des Daseins zugleich Bekümmerung um das aktuelle Dasein ist und nicht den Blick von diesem wegwendet und es vergessen läßt. Daß die „Erhellung der Lebenserfahrung“ aus dieser „nicht heraustritt“, soll heißen, daß sie sie nicht „zur Objektivität macht“ (59: 171f.).

Doch eine Lösung ist das, wie sich gerade gezeigt hat, nicht. Die Wissens- und Vollzugsform, die diese „Erhellung“ leisten soll, ist das alltäglich involvierte Handlungswissen, das Wissen des alltäglich-faktischen Lebensvollzugs selbst im Modus seiner Eigentlichkeit. Dies leistet zwar eine Aufklärung, aber allein eine der je konkreten Handlungsumstände. Auf sie ist man dabei bezogen, in diesem Bezogensein liegt gerade die Leistungsmöglichkeit dieses Wissens. Heidegger selber hält dies für konstitutiv für dieses Wissen: Es ist involviert in das, was es aufklärt und führt.

Das heißt dann aber, daß Heidegger für seine eigenen Analysen eine Distanz und ein distanznehmendes Wissen stillschweigend in Anspruch nimmt, ohne dieses selbst hinsichtlich seiner Möglichkeit aufzuklären. Was Heideggers Analysen leisten, eine Strukturbestimmung des Daseins, können sie mittels des Wissens, dem Heideggers Methodologie und Programm dies zuschreibt, gar nicht leisten. Auf Grund welchen Wissens und welcher Haltung zum thematischen ‚Gegenstand‘ sie tatsächlich durchgeführt werden, bleibt ungeklärt.

Im Blick auf die historisch gerichtete Destruktion als Vollzugsweise der Hermeneutik stellt sich die strukturell gleiche Schwierigkeit. Ihre Wissensform denkt Heidegger offensichtlich in Strukturanalogie zur phronêsis als „geschichtliche phronêsis“.[147] Als Aufklärung der geschichtlichen Situation des Daseins vollzieht die destruierende Vernunft sich selbst innerhalb des Zusammenhangs, auf den sie aufklärend bezogen, von

[146] In der Vorlesung vom Sommersemester 1920 treibt Heidegger die Identifikation so weit, daß er überhaupt den Sinn einer für sich abgehobenen Philosophie bestreitet: „Wir philosophieren nicht, um zu zeigen, daß wir eine Philosophie brauchen, sondern gerade um zu zeigen, daß wir keine brauchen.“ (59: 191) So jedenfalls notiert es die Nachschrift Oskar Beckers.

[147] So formuliert G. Figal mit Blick die Hermeneutik Hans Georg Gadamers, an die die gleichen Fragen zu richten wären (Günter Figal: Verstehen als geschichtliche Phronesis. In: Intern. Zschr. für Philos. 1 (1992), S. 24-37).

dem sie aber auch bestimmt ist. Man wird sich dabei durchsichtig hinsichtlich seiner konkreten geschichtlichen Bedingtheiten und versteht sich derart aus dieser und in dieser Situation angemessener. Soweit das geschichtlich-destruierende Wissen als von derselben Struktur wie die phronêsis verstanden wird, stellt sich hinsichtlich ihrer auch dasselbe Problem: Ist es das konkrete, den faktischen Lebensvollzug hinsichtlich seiner historischen Dimension aufklärende geschichtliche Wissen, der explizite Vollzug des geschichtlichen Verstehens selbst, der auch noch über seine eigene Struktur aufklärt? Sind die Theorie der Geschichtlichkeit und die Methodologie der historischen Destruktion selbst Angelegenheiten des phronetisch gedachten geschichtlichen Verstehens?

Diese strukturelle Schwierigkeit wird nur verschoben, nicht gelöst, wenn Heidegger, den philosophischen, begrifflich expliziten Vollzug des Daseins als ein „Mitgehen“ mit dem lebendigen faktischen Erleben, ein „Sichversetzen“ in den „Erlebniszusammenhang“ verstanden wissen will. Heidegger macht unmißverständlich deutlich, was damit nicht gemeint sei: „Erlebnisse nicht gleichsam vor dem Blick paradieren, vorbei-marschieren lassen, womöglich noch als psychische Vorgänge [...]. Weder nur vorbeiziehen lassen noch auch lediglich hinterhersehen, reflektieren, zu deutsch: das Nachsehen haben, auch nicht darüber hinsehen – *Mitgehen*“ (58: 123f.; vgl. 23, 157, 254f.; 20: 156; SZ 67, 140). Klar ist, daß mit diesen Illustrationen jede Vergegenständlichung und Verdinglichung abgewiesen werden soll. Unklar aber bleibt, in welcher Haltung dieses Mitgehen und Sichversetzen selbst geschieht, wenn es denn ermöglichen soll, daß dabei etwas deutlich wird, etwas heraustritt, was beim gewöhnlichen Vollzug nicht heraustritt. Heideggers „konkrete Veranschaulichung (allerdings nur für den von echtem Anleitungswert, der es selbst lebendig erfahren hat)“, das Mitgehen entspreche dem „in der Kompanie-Kolonne *mitmarschieren* in verschiedenen Situationen“ im Unterschied zum „eine Kompanie vorbeimarschieren sehen“ (58: 124), kann gar nicht sagen, worin der Unterschied zwischen Mitmarschieren und Marschieren liegt. Klar ist, was er sagen müßte: Im Mitmarschieren muß, soll in ihm eine Analyse des Marschierens möglich sein, eine Haltung innerer Distanz liegen, die ein ganz anderes Ziel hat als das Marschieren selbst und die von ganz anderer Art und Struktur ist.

In *Sein und Zeit* tritt das Problem in einer methodologischen Zwischenbemerkungen klar hervor. Zu Beginn der Analyse des Seins des in der Umwelt begegnenden Seienden (§ 15) heißt es:

> Dies phänomenologische Auslegen ist demnach kein Erkennen seiender Beschaffenheiten des Seienden, sondern ein Bestimmen der Struktur seines Seins. Als Untersuchung von Sein aber wird es zum eigenständigen und ausdrücklichen Vollzug des Seinsverständnisses, das je schon zum Da-

> sein gehört und in jedem Umgang mit Seiendem ‚lebendig' ist. Das phänomenologisch vorthematische Seiende, hier also das Gebrauchte, in Herstellung Befindliche, wird zugänglich in einem Sichversetzen in solches Besorgen. Streng genommen ist diese Rede von einem Sichversetzen irreführend; denn in diese Seinsart des besorgenden Umgangs brauchen wir uns nicht erst zu versetzen. Das alltägliche Dasein *ist* schon immer in dieser Weise, z.B.: die Tür öffnend, mache ich Gebrauch von der Klinke. Die Gewinnung des phänomenologischen Zugangs zu dem so begegnenden Seienden besteht vielmehr in der Abdrängung der sich andrängenden und mitlaufenden Auslegungstendenzen, die das Phänomen eines solchen „Besorgens" überhaupt verdecken. (SZ 67)

Daß das phänomenologische Auslegen eigenständiger und ausdrücklicher Vollzug des Seinsverständnisses ist, reformuliert die aus dem *Natorp-Bericht* bekannte Idee einer Philosophie als bloß explizites Ergreifen der zum Dasein als solchem gehörigen Auslegungen. Die Bestimmung dieses expliziten Ergreifens als ein Sichversetzen in das Besorgen, in dem das auf sein Sein zu analysierende Seiende begegnet, bleibt auch hier, in *Sein und Zeit*, eine Erklärung darüber schuldig, in welcher Haltung dies geschehen soll. Heideggers Zusatz, „streng genommen" sei die Rede vom Sichversetzen irreführend, der die Frage im Ansatz ersticken soll, führt in die Irre: Gewiß drücken wir „schon immer" Klinken. Philosophie ist jedoch kein Klinkendrücken, sondern Klinkendrücken-Analyse, nicht Umgang, sondern Umgangs-Analyse, jedenfalls unter anderem. Dafür müssen wir uns in der Tat in den Umgang „versetzen", ohne dabei jedoch Umgang zu treiben. Zunächst aber müssen wir erst einmal aus dem Umgang, dem faktischen Leben heraus. Philosophie verlangt erstens, aus dem Umgang und überhaupt aus dem alltäglich-faktischen Lebensvollzug herauszutreten, Abstand zu gewinnen; sie verlangt zweitens, uns in einer anderen Haltung als der des Umgangs und des alltäglich-faktischen Lebensvollzugs in diesen hineinzuversetzen, ihn nachzuvollziehen, ohne ihn distanzlos in seiner eigenen Struktur und Richtung einfach mitzumachen. Nur dann läßt sich der Umgang und das darin Erfahrene analysieren. Dafür muß beantwortet werden, in welcher Haltung und Wissensform dies geschehen soll, damit der thematische Gegenstand nicht durch den analytischen Zugriff verstellt wird. Heidegger dagegen sieht die Lösung darin, daß die philosophische Analyse im Umgangsvollzug bleibt – sie muß sich ja gar nicht erst hineinversetzen – und von hier aus jede andere explikative Haltung abdrängt.

4.2 Rehabilitierung des Theoretischen

Wenngleich nicht in Heideggers Sinne, gibt die zitierte methodologische Bemerkung aus *Sein und Zeit* einen Hinweis darauf, in welcher Richtung nach einer distanzgewinnenden, doch nicht verstellenden philosophischen Haltung zu suchen sein könnte. Das

Sein des in der Umwelt begegnenden Seienden will Heidegger analysieren im eigenständigen Vollzug des Seinsverständnisses, das im Umgang mit diesem Seienden liegt. Die ontologische Analyse des Zeugs nimmt den Weg über das Verhalten des Daseins und das darin liegende Seinsverständnis. Damit richtet die Analyse sich aber auf Seiendes verschiedener Seinsart: auf Zeug von der Seinsart der Zuhandenheit und auf Dasein von der Seinsart der Existenz. Dies geschieht aber beidesmal offensichtlich in derselben explikativen Haltung. Aufgrund von Heideggers phänomenologischen Prämissen dürfte das eigentlich gar nicht möglich sein. Denn Heidegger geht, wie Husserl, von einem strikten Korrelationsapriori zwischen der Weise des Sichverhaltens zu etwas und der Erscheinungsweise des darin Begegnenden aus. Er fundiert die Husserlschen Analysen durch eine ontologische Dimension: Bestimmten Zugangsweisen zu Seiendem korreliert eine bestimmte Seinsart, in dem dies Seiende erscheint. Heidegger analysiert nun aber offenbar Seiendes verschiedener Seinsart in derselben philosophischen Haltung, zuhandenes Zeug ebenso wie damit umgehendes Dasein. Die Analyse stellt jedes von beiden in seiner spezifischen Seinsart heraus. Das gilt auch dann noch, wenn man berücksichtigt, daß auch die Analyse des nicht-daseinsmäßigen Seienden über die Analyse des Seinsverständnisses des Daseins verläuft. Obwohl deswegen die Analyse der Seinsarten immer in der Analyse des Daseins gründet, bleibt es doch dabei, daß nicht nur die Seinsart des Daseins expliziert wird, sondern die davon unterschiedene des Zuhandenen und die des Vorhandenen. Offenbar ist Heideggers philosophischer Zugriff also in der Lage, Seiendes unterschiedlicher Seinsarten zu explizieren. Seiner analytischen Haltung kann offenbar Seiendes unterschiedlicher Seinsarten erscheinen, es korreliert hier nicht einer bestimmten Zugangsweise eine bestimmte Seinsart.

Genau dies trifft aber auch zu für die Husserlsche Epoché. In ihr sieht Husserl insofern eine Ausnahme vom Korrelationsapriori, als der Haltung der Epoché zwar die Erscheinungsweise der Phänomenalität korreliert. Phänomenalität heißt aber gerade: Nichts in einem bestimmten Seinssinn setzen, nicht mitmachen, sondern das Gesetzte und generell das als etwas Intendierte in seinem Gesetztsein, in den Charakteren seines Intendiertseins ausdrücklich machen. Der Haltung der Epoché korreliert eine Gegebenheitsweise, der es eigentümlich ist, daß in ihr andere Gegebenheitsweisen als solche ausdrücklich werden. Der Vollzug des Intendierens in „natürlicher Einstellung“ hingegen ist für diese Dimension seines eigenen Verhaltens blind. Er ist gerichtet auf das Intendierte, nicht auf dessen Erscheinungsweisen, damit auch nicht auf den gesetzten Seinssinn. Die Epoché, die nicht mitmacht, nicht selbst setzt, sondern nur „zuschaut“, schafft

hier die erforderliche Distanz. Durch sie gewinnt Husserl die Welt als erkannte, als Korrelat von Erkenntnisakten, samt diesen Akten zum Forschungsgegenstand.

Eine solche Möglichkeit, wie sie mit der Epoché gegeben ist, nehmen Heideggers Analysen offenbar von vornherein in Anspruch.[148] Die Ausführungen im siebten Paragraphen von *Sein und Zeit* stehen einer solchen Interpretation zumindest nicht im Wege: Was die Phänomenologie thematisiert, sind Phänomene; der von ihr erschlossene ‚Gegenstandsbereich' ist der der Phänomenalität.

Was in der Epoché geschieht, charakterisiert sie aber als eine Form theoretischer Einstellung: In der Epoché wird meine natürliche Haltung, in der ich, so Husserl, etwas als real, bewußtseinsunabhängig existierend setze, mein aktueller natürlicher Bezug zum Gegenstand unterbunden. Der positive Effekt der theoretischen Abstandnahme ist, daß etwas ausdrücklich wird, was vorher nur unthematisch mit da war. Eben diese Leistung der theoretischen Einstellung arbeitet auch Heidegger heraus. Er erkennt das Unterbinden der aktuellen selbstweltlichen Bezüge des Daseins zum Seienden, dessen Bedeutung für meine um meine eigene Existenz besorgte Existenz als Konstitutivum theoretischer Einstellung. Detailliert ausgearbeitet hat Heidegger dieses Abschneiden im Falle des Schrittes vom Umgang *mit* etwas zur theoretischen Aussage *über* etwas. Die Leistung der theoretischen Aussage als Prädikation besteht darin, das vorher im Verstehen unthematisch schon „Offenbare in seiner Bestimmtheit *ausdrücklich* offenbar zu machen" (SZ 155). Sie ist „apophantisch", ausdrücklich etwas als etwas aufzeigend (vgl. SZ 154). Dafür geht sie „zunächst einen Schritt zurück" (SZ 155). Sie zieht sich zurück aus dem technisch-praktisch involvierten Zutunhaben mit etwas, aus dem Verhalten, in dem das für sich unauffällig bleibende gebrauchte Seiende ebenso wie sein Sein und das des Daseins unausdrücklich schon verstanden ist, damit es ausdrücklich werden, „zu Gesicht kommen" kann; es „soll das schon Entdeckte weiterhin entdeckt werden". Die theoretische Haltung „modifiziert zunächst nichts" an dem, was vorher schon verstanden und entdeckt ist, sie macht gerade *dieses* offenbar (21: 155). Freilich, wie Heidegger meint, nur „zunächst". Dann nämlich tritt aufgrund der theoretischen Aussageabsicht doch eine Modifikation ein. Modifiziert wird die ursprüngliche Als-Struktur der Auslegung, die Struktur des „hermeneutischen Als" (vgl. 21: 143ff.; SZ § 32), in der die Umsicht Seiendes versteht: Sie versteht oder legt aus etwas als etwas zu ... Dabei ver-

[148] Das scheint E. Tugendhat im Blick zu haben, wenn er schreibt: „Heidegger benötigt die Epoché nicht mehr, um in die Dimension der Gegebenheitsweisen zu gelangen, weil er, nachdem sie von Husserl eröffnet wurde, von vornherein in ihr steht und sie nun aus ihren eigenen Verhältnissen [...] entfalten kann." (Ernst Tugendhat: Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger, S. 263).

steht sie nicht nur das gerade gebrauchte Seiende in seiner spezifischen Funktion, sondern den ganzen praktisch-technischen Zusammenhang, in den das einzelne Gebrauchsding und sein Gebrauch gehören. Die ursprüngliche Auslegung versteht das jeweilige Seiende, mit anderen Worten, von etwas anderem her oder mit Blick auf etwas anderes, seine Funktion für ... Als Absicht der theoretischen Aussage erkennt Heidegger dagegen, die Bestimmungen eines Seienden nicht von etwas anderem her, sondern „*aus dem Angesprochenen selbst*“ zu schöpfen (21: 155). Indem das „Womit“ eines Umgangs zum „Worüber“ einer Aussage wird, wird das jetzt als Vorhandenes begegnende Gebrauchsding „in seinem So-und-so-vorhandensein bestimmt. [...] Das Was, *als* welches die Aussage das Vorhandene bestimmt, wird *aus* dem Vorhandenen als solchem geschöpft.“ (SZ 158).

Heideggers in die Aporie führender Gedankenschritt liegt nun in seiner Auffassung, daß durch diesen Wechsel vom auf eine Bewandtnisganzheit verweisenden Womit zum an ihm selbst betrachteten Worüber die ursprüngliche Zuhandenheit und Bewandtnisganzheit verdeckt werde: „*Durch* diese Hin-sicht und *für* sie wird das Zuhandene als Zuhandenes verhüllt. [...] Das ‚Als‘ greift in seiner Funktion der Zueignung des Verstandenen nicht mehr aus in eine Bewandtnisganzheit. Es ist bezüglich der Möglichkeit seiner Artikulation von Verweisungsbezügen von der Bedeutsamkeit, als welche die Umweltlichkeit konstituiert, abgeschnitten.“ (SZ 158) Dies alles ist richtig, soweit damit gemeint ist, daß in der theoretischen Betrachtung die aktuelle Bedeutsamkeit und die Bedeutung der Umwelt für mich suspendiert ist, insofern ich im theoretischen Betrachten die betrachteten Zwecke nicht verfolge, die betrachteten Tätigkeiten nicht ausübe, mich in den betrachteten Verweisungsstrukturen nicht bewege. Indem so aber die aktuelle Bedeutung und Bedeutsamkeit für mich abgeschnitten wird, tritt sie erst als solche hervor, wird sie erst ausdrücklich als die, die sie auch im technisch-praktisch involvierten Umgang schon war. Heidegger Beschreibung zufolge scheint sie dagegen zu verschwinden. Genauso beschreibt Heidegger auch das Ausdrücklichwerden von Zuhandenheit und Weltlichkeit der Welt in den Störungen des Umgangs: Zuhandenheit und Weltmäßigkeit „melden“ oder „zeigen“ sich dabei, werden ausdrücklich, doch nur für einen Moment, dann „verabschieden“ sie sich (vgl. SZ 73f.). Das mag in einer Situation des Umgangs zwar so sein. Die theoretische Situation ist aber, weil sie, abgeschnitten von aktuellen praktischen Interessen, keine Störung beheben und sich nicht vom Ausdrücklichgewordenen ab- dem Suchen zuwenden muß, in der Lage, zu behalten, was

sich da gezeigt hat. Das Abschneiden ist in Wahrheit ein Einklammern, wie es in der Epoché geschieht.

Zum Worüber einer Aussage kann nicht nur das Gebrauchsding werden, sondern auch der praktisch-technische, bedeutsame Zusammenhang, in den es gehört, kann Worüber einer Aussage, kann ihr „Gegenstand“ werden (vgl. SZ 157), nicht anders als auch das Verhalten in diesem Zusammenhang, und das heißt: das Dasein. Der Umweltzusammenhang als solcher, die funktionale Verweisungsstruktur als solche können so in ihrer eigenen Bestimmtheit und nicht nur im Hinblick auf anderes ausdrücklich werden. An ihm selbst als Worum-willen und nicht nur als homo faber im Verfertigen von anderem und in seiner Funktion für anderes kann so das Dasein auch für sich selbst ausdrücklich werden. Es wird für sich selbst thematisch, es kommt für sich selbst zur Vorhandenheit. Nicht bloß in seinen dinglichen Eigenschaften, sondern auch in seinem Sein in seiner Welt, im Zusammenhang von Bedeutsamkeit und dessen, was für es von Bedeutung ist. Denn auch hier gilt, daß dies mit dem Einklammern der Beziehungen des Thematisierten auf das aktuelle Dasein nicht etwa verschwindet. Vielmehr wird aus der Distanz heraus gerade ausdrücklich, was für mich von selbstweltlicher, persönlicher, existenzieller Bedeutung ist. Freilich, Heidegger hat Recht: Wer Ethik lehrt, *muß* nicht realisieren, daß es dabei auch um ihn selbst geht. Wer das Dasein in seinem „überhaupt“ theoretisch analysiert, muß nicht den Schritt zu sich selbst machen und sich in einem identifizierenden Akt als dieses analysierte Dasein verstehen und so sich selbst durchsichtig werden. Er kann es bei der Durchsichtigkeit eines objektivierten „Daseins überhaupt“ belassen, sich dabei selbst vergessen und sich seiner selbst entfremden. Aber was als Möglichkeit besteht, behandelt Heidegger wie eine Unausweichlichkeit. Tatsächlich aber liegt die Möglichkeit einer begrifflichen Analyse des Daseins in seinem Ursprung, seiner aprioriischen Wesensstruktur, die sein aktuelles Verhalten ermöglicht und von der her es prinzipiell verständlich wird, nur in der theoretischen Distanznahme. Nur in ihr liegt darum die Möglichkeit *der* Selbstdurchsichtigkeit und Selbstaneignung, als deren Gewinnung Heidegger die Aufgabe der Philosophie bestimmt.

In *Sein und Zeit* sieht Heidegger, daß es einer solchen Möglichkeit bedarf. Er formuliert sie jedoch, bezeichnenderweise, im Sinne einer Frage, die ohne Antwort bleibt. In seinen Ausführungen zum existenzialen Begriff der Wissenschaft heißt es, es könne „auch Zuhandenes zum Thema wissenschaftlicher Untersuchung und Bestimmung gemacht werden“, etwa „bei der Erforschung einer Umwelt, des Milieus im Zusammenhang einer historischen Biographie“. Zuhandenes wird hier „‚Objekt’ einer Wissenschaft“,

doch ohne dabei „seinen Zeugcharakter [...] zu verlieren“ (SZ 361). Es wird nicht durch den theoretischen Bezug zu ihm zum puren materiellen Ding, seine Zuhandenheit verabschiedet sich nicht, sondern Zuhandenes wird gerade *als* Zuhandenes Thema. Das heißt also: „Die Modifikation des Seinsverständnisses scheint nicht notwendig konstitutiv zu sein für die Genesis des theoretischen Verhaltens ‚zu den Dingen’. Gewiß – wenn Modifikation besagen soll: Wechsel der im Verstehen verstandenen Seinsart des vorliegenden Seienden.“ (SZ 361) Genau dies aber hatte es bis dahin geheißen. Deswegen muß an dieser Stelle, im Horizont der Frage nach einer ausgearbeiteten Idee der Phänomenologie (vgl. SZ 357), d.h. der Frage nach der Möglichkeit dessen, was Heidegger mit seinen Analysen faktisch schon tut, diese Frage aufgeworfen werden, ob denn nicht mit der Modifikation des Verhaltens zu einem theoretischen auch ein Wechsel der Seinsart des Thematisierten verbunden sei. Denn aufgrund des bis zu dieser Stelle Dargelegten müßte in der Tat genau dies der Fall sein. Darum kann Heidegger hier auch lediglich *behaupten*, daß die Modifikation des Seinsverständnisses des Thematisierten durch die theoretische Einstellung nicht notwendig konstitutiv für die theoretische Einstellung ist. Er kann es aber nicht mehr verständlich machen und hat sich durch die vorhergegangenen Ausführungen auch der Möglichkeit dazu benommen. Denn unmittelbar bevor Heidegger fragt, ob die Modifikation des Seinsverständnisses durch die theoretische Einstellung zwingend sei, hatte er auf die Frage, woran es liege, daß der theoretisch betrachtete Hammer sich nicht mehr hinsichtlich seiner Tauglichkeit als zu schwer zum ... zeige, sondern als Körperding mit der Eigenschaft der Schwere, geantwortet: daran, „daß wir das begegnende Zuhandene ‚neu‘ *an*sehen, als Vorhandenes.“ (SZ 361) Dies allein ist ausreichend, um etwas zum bloßen Ding zu machen. Zwar sagt Heidegger nicht, der theoretischen Aussage korreliere als solcher die Auffassung von Seiendem als vorhandenem, aus seinem praktischen Zusammenhang herausgelöstem Ding. Doch die einzige Art thematischer Aussagen, von denen Heidegger explizit sagt, dies sei nicht der Fall, ist dann gleich gar keine theoretische mehr, sondern eine Aussage „innerhalb des Verrichtens“ (21: 157). In einer solchen Aussage ist ihr Worüber aber wieder allein in seiner aktuellen Funktion für mich erfaßt. Hier geht es nicht um die Bestimmung von etwas im Hinblick auf es selbst.

Hier rächt sich die Doppeldeutigkeit, in der Heidegger den Begriff des Vorhandenen spielen läßt, einmal im Sinne von thematischer Ausdrücklichkeit, einmal im Sinne von Dinglichkeit. Erforderlich wäre aber die Unterscheidung zwischen Vorhandenheit als Thematizität, Ausdrücklichkeit, in der sich alles zeigen kann, ohne daß durch die Aus-

drücklichkeit seine Seinsart wechseln würde, und der Seinsart der Dinglichkeit. Sie würde sich zwar nur in einer thematisierenden Haltung zeigen, wäre darum aber nicht identisch mit Thematizität.

Das heißt natürlich nicht, es könnte nicht eine Seinsart durch eine andere verdeckt werden. Eine an der Dinglichkeit orientierte Ontologie mit universalem Anspruch würde in der Tat das Sein des Daseins als Existenz und das Sein von Zeug verdecken; ein alltägliches Selbstverständnis nach dem Vorbild der Gebrauchsdinge ebenfalls das Sein des Daseins. Doch läßt sich mit gleichem Recht auch sagen, der Umgang, der Seiendes allein als Zuhandenes versteht, verdeckt die dinglichen Eigenschaften des Seienden. Denn die dinglichen Qualitäten Farbigkeit, Härte usw. sind ja, was Heidegger nicht bestreitet, „selbst da“ (56/57: 85). Während Heidegger aber alles Gewicht darauf legt, daß ich, um sie als solche, und nicht als Geeignet- oder Ungeeignetheiten-für ... wahrzunehmen, „das Umweltliche zerstören“ muß (vgl. (56/57: 85), ist es doch auch umgekehrt so, daß das Umweltliche, die Welt in praktisch-technischer Perspektive, hier etwas, was auch „selbst da“ ist, verdeckt.

Gleichwohl bleibt eine Asymmetrie bestehen: Das im Dasein als Worum-willen verwurzelte praktisch-technische Verhalten des Umgangs erschließt überhaupt die Welt als etwas, „worin man leben kann“ (60: 11). Es ist damit die Voraussetzung dafür, daß es ein theoretisches Verhalten geben kann. Das theoretische Verhalten ist immer nachträglich, es findet seine Gegenstände im Ausgang vom primären vortheoretischen Leben (vgl. 58: 66f., 208).[149] Das theoretische Verhalten kann das Verstehen ausdrücklich machen, das im Gebrauch des Hammers liegt. Doch durch bloßes Hinsehen, das nicht Reflexion auf einen vorhergehenden Gebrauch wäre, kann Theorie nicht in Erfahrung bringen, was es heißt, etwas zu gebrauchen: „Der nur ‚theoretisch‘ hinsehende Blick auf Dinge entbehrt des Verstehens von Zuhandenheit“ (SZ 69); der theoretisch hinsehende Blick als Reflexion auf einen vorhergehenden Umgang mit Zuhandenem jedoch nicht, er macht das Zuhandene als Zuhandenes begrifflich ausdrücklich.

Wie stellt sich damit Heidegger Auffassung dar, beim theoretischen Verhalten handele es sich um einen aus der ursprünglichen, im Umgang sich vollziehenden Auslegung „abkünftigen Modus“? (SZ 157) In welchem Sinne kann die theoretische „Aussage ihre

[149] Genauer müßte man sagen: dieses bildet den Ausgangspunkt. Denn wie Heidegger sieht, hat das theoretische Verhalten in sich selbst eine „Teleologie“ (56/57: 210): Ist ein bestimmtes Untersuchungsgebiet einmal konstituiert, verläuft der Fortgang wissenschaftlichen Entdeckens innerhalb seiner nach spezifischen Regeln, und die festgestellten Sachverhalte weisen von sich aus auf weitere Sachverhalte. Dabei muß es sich dann nicht mehr um etwas handeln, was unthematisch schon im Umgang liegt, die Entdeckung kann sich auch allein der immanenten Richtung einer bestimmten Wissenschaft verdanken (vgl. 56/57: 209f.).

ontologische Herkunft aus der verstehenden Auslegung nicht verleugnen“? (SZ 158) Selbst wenn es so ist, daß ich Seiendes in seiner puren dinglichen Materialität erst dadurch entdecke, daß ich auf dem Boden einer bereits eingenommenen theoretischen Einstellung „wegstrich, absah“ (56/57: 85), Dinglichkeit insofern ein privatives Phänomen wäre, so gilt dies doch nicht für die theoretische Einstellung, das theoretisch aussagende Verhalten als solches. Das „apophantische Als“ des theoretischen Etwas-von-etwas-Aussagens ist nicht vom „hermeneutischen Als“ des umsichtigen Verstehens von etwas als um-zu ... ontologisch abkünftig. Beide haben die gleiche Grundstruktur des Verstehens von etwas als etwas. Wie Heidegger selbst gezeigt hat, nimmt das Verstehen aber jedesmal eine andere Richtung. Das aussagende Aufzeigen *„aus dem Angesprochenen selbst“* (21: 155) läßt sich strukturell-ontologisch nicht ableiten aus dem Verstehen von etwas hinsichtlich seines Wozu, d.h. von etwas anderem her. Das theoretische Aussagen kann aber die Struktur des umsichtig-besorgenden Verstehens thematisch machen und in ihrer Struktur explizieren. Strukturell sind damit apophantisches und hermeneutisches Als zwei „gleichursprüngliche“ Modifikationen der Grundstruktur des Verstehens bzw. Aussagens von Etwas-als-etwas. Daß das vorwissenschaftliche, vortheoretische Verhalten dem theoretischen seinen Gegenstand verschafft, heißt nicht, daß dieses als Verhalten ontologisch derivativ wäre. Darum ist es auch nicht als solches irgendwie verdeckend, so als bekäme es als bloß abgeleitetes seinen reicheren Ursprung nicht mehr voll in den Blick.

Blickt man von hier zurück, was bleibt dann von Heideggers Kritik des Theoretischen, insbesondere von Husserls subjektphilosophischer Paradoxie, deren Grund Heidegger in Husserls theoretischer Einstellung sieht? Diese Kritik wird nicht völlig obsolet. Sie behält ihr Recht, wo sie aufweist, daß Husserl das Verhalten in „natürlicher Einstellung“ als theoretisches Betrachten versteht, dem natürliche Dinge in objektivierter Form gegeben sind. Allein dies ist ausreichend, um in die Paradoxie zu geraten, wenn gleichzeitig das transzendentale, konstituierende Bewußtsein nicht real-natürlicher Art ist, dabei aber doch Bewußtsein des Menschen in der Welt sein soll. Heidegger muß, um die Paradoxie zu erklären und zu vermeiden, gar nicht noch eine Ebene tiefer auf die theoretisch wissenschaftliche Haltung zurückgehen. Es genügt, das Sein des Menschen in der

Welt anders zu denken als Husserls Naturalismus dies tut.[150] Dies tut Heidegger mit der Konzeption des Daseins als In-der-Welt-sein, als Welt habend und darin Seiendes in unterschiedlichen Seinsarten verstehend, worin es sich vom Sein des „innerweltlichen" Seienden unterscheidet. Dies allein ist ausreichend.

[150] In der Konzeption der natürlichen Einstellung sieht auch Barbara Merker: Selbsttäuschung und Selbsterkenntnis. Zu Heideggers Transformation der Philosophie Husserls. Frankfurt a.M. 1980, den entscheidenden Unterschied zwischen Husserl und Heidegger.

Verzeichnis zitierter Schriften

Schriften Heideggers

- Heidegger, Martin: Anmerkungen zu Karl Jaspers *Psychologie der Weltanschauungen*. In: Martin Heidegger: Wegmarken. Hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main 1978 (= Gesamtausgabe Bd. 9), S. 1-44.
- Heidegger, Martin: Frühe Schriften. Hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main 1978 (= Gesamtausgabe Bd. 1).
- Heidegger, Martin: Der Begriff der Zeit. Vortrag vor der Marburger Theologenschaft Juli 1924 Hrsg. und mit einem Nachwort versehen v. Hartmut Tietjen. Tübingen 1989 (zit. als „BZ“).
- Heidegger, Martin: Die Grundbegriffe der antiken Philosophie. Hrsg. v. Franz-Karl Blust. Frankfurt am Main 1993 (= Gesamtausgabe Bd. 23).
- Heidegger, Martin: Die Grundprobleme der Phänomenologie. Hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann (= Gesamtausgabe Bd. 24).
- Heidegger, Martin: Zur Bestimmung der Philosophie. Hrsg. v. Bernd Heimbüchel. Frankfurt am Main 1978 (= Gesamtausgabe Bd. 56/57).
- Heidegger, Martin: Einführung in die phänomenologische Forschung. Hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main 1994 (= Gesamtausgabe Bd. 17).
- Heidegger, Martin: Grundprobleme der Phänomenologie. Hrsg. v. Hans-Helmuth Gander. Frankfurt am Main 1993 (= Gesamtausgabe Bd. 58).
- Heidegger, Martin: Logik. Die Frage nach der Wahrheit. Hrsg. v. Walter Biemel. Frankfurt am Main 1976 (= Gesamtaugabe Bd. 21).
- Heidegger, Martin: Ontologie. Hermeneutik der Faktizität. Hrsg. v. Käte Bröcker-Oltmanns. Frankfurt am Main 1988 (= Gesamtausgabe Bd. 63).
- Heidegger, Martin: Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung. Hrsg. v. Claudius Strube. Frankfurt am Main 1993 (= Gesamtausgabe Bd. 59).
- Heidegger, Martin: Phänomenologie des religiösen Lebens. 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion. 2. Augustinus und der Neuplatonismus. 3. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik. Hrsg. v. Matthias Jung, Thomas Regehly u. Claudius Strube. Frankfurt am Main 1995 (= Gesamtausgabe Bd. 60).

- Heidegger, Martin: Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung. Hrsg. v. Walter Bröcker u. Käte Bröcker-Oltmanns (= Gesamtausgabe Bd. 61).
- Heidegger, Martin: Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation. Hrsg. v. Hans-Ulrich Lessing. In: Dilthey-Jahrbuch Bd. 6 (1989), S. 237-269 (zit. als „NB“).
- Heidegger, Martin: Platon: Sophistes. Hrsg. v. Ingeborg Schüßler. Frankfurt am Main 1992 (= Gesamtausgabe Bd. 19).
- Heidegger, Martin: Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. Hrsg. v. Petra Jäger. Frankfurt am Main 1979 (= Gesamtausgabe Bd. 20).
- Heidegger, Martin: Sein und Zeit. Tübingen [16]1986 (zit. als „SZ“).
- Heidegger, Martin: Vorträge und Aufsätze. Pfullingen 1954.
- Heidegger, Martin: Unterwegs zur Sprache. Pfullingen 1959.
- Heidegger, Martin: Zollikoner Seminare. Protokolle – Zwiegespräche – Briefe. Hrsg. v. Medard Boss. Frankfurt am Main 1987.
- Heidegger, Martin: Zur Sache des Denkens. Pfullingen 1962.
Heidegger, Martin: Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz. Hg. v. Klaus Held. Frankfurt am Main 1978 (= Gesamtausgabe Bd. 26).

Schriften anderer Autoren

- Adorno, Theodor W. und Max Horkheimer: Dialektik der Aufklärung. Neuausgabe. Frankfurt am Main 1969.
- Anderson, Raymond E.: Kierkegaards Theorie der Mitteilung. In: Materialien zur Philosophie Soeren Kierkegaards. Hrsg. v. Michael Theunissen und Wilfried Greve. Frankfurt am Main 1979, S. 437-460.
- Aristoteles: Aristotelis opera, ex rec. I. Bekkeri. Berlin 1831-1870 (Nachdruck Berlin 1960-1963).
- Aristoteles: Analytica Posteriora. In: Aristotelis Analytica Priora et Posteriora, rec. W.D. Ross, L. Minio-Paluello. Oxford 1964 (zit. als „An. Post.“).
- Aristoteles: Categoriae. In: Aristotelis categoriae et de interpretatione, rec. L. Minio-Paluello. Oxford 1949 (zit. als „cat.“).
- Aristoteles: De anima, rec. W.D. Ross. London 1967 (zit. als „De an.“).

- Aristoteles: Ethica Nicomachea, rec. I. Bywater. Oxford 1894 (Nachdruck 1954; zit. als „EN“).
- Aristoteles: Nicomachean Ethics. Übers. von H. Rackham. Cambridge/Mass. und London 1982.
- Aristoteles: Die Nikomachische Ethik. Aus dem Griechischen und mit einer Einführung und Erläuterungen versehen von Olof Gigon. Zürich und München 1967.
- Aristoteles: Nikomachische Ethik. Übersetzung und Nachwort von Franz Dirlmeier. Anmerkungen von Ernst A. Schmidt. Stuttgart 1969.
- Aristoteles: Eudemische Ethik. Übersetzt von Franz Dirlmeier. Berlin 1979.
- Aristoteles: Metaphysica, rec. W. Jaeger. Oxford 1957 (zit. als „Met.“).
- Aristoteles: Physica, rec. W.D. Ross. Oxford 1950 (zit. als „Phys.“).
- Aristoteles: Politica, rec. W.D. Ross. Oxford 1957 (zit. als „Pol.“).
- Belardinelli, Sergio: Martin Heidegger und Hannah Arendts Begriff von „Welt“ und „Praxis“. In: Dietrich Papenfuss u. Otto Pöggeler (Hrsg.): Zur philosophischen Aktualität Heideggers. Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 24.-28. April 1989 in Bonn-Bad Godesberg. 3 Bde. Frankfurt am Main 1991/92, Bd. 2, S. 128-141
- Bergson, Henri: Zeit und Freiheit: Eine Abhandlung über die unmittelbaren Bewußtseinstatsachen. Jena 1911.
- Biemel, Walter: Husserls Encyclopaedia-Britannica-Artikel und Heideggers Anmerkungen dazu. In: Hermann Noack (Hrsg.): Husserl. Darmstadt 1973, S.282-315.
- Binswanger, Ludwig: Die Bedeutung der Daseinsanalytik Martin Heideggers für das Selbstverständnis der Psychiatrie. In: ders.: Ausgewählte Vorträge und Aufsätze. Bd. II: Zur Problematik der psychiatrischen Forschung und zum Problem der Psychiatrie. Bern 1955.
- Binswanger, Ludwig: Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins. Zürich 1942
- Binswanger, Ludwig: Über die daseinsanalytische Forschungsrichtung in der Psychiatrie. In: ders.: Ausgewählte Vorträge und Aufsätze. Bd. I: Zur phänomenologischen Anthropologie. Bern 1947, S. 190-217
- Boss, Medard.: Die Bedeutung der Daseinsanalyse für die psychoanalytische Praxis. In: Zschr. f. Psychosomatische Med. 7 (1961), S. 162-172.
- Boss, Medard: Grundriß der Medizin und der Psychologie. Bern, Stuttgart, Wien 1971
- Boss, Medard: Psychoanalyse und Daseinsanalyse. Bern, Stuttgart 1957.

- Chytry, Josef: Zur Wiedergewinnung des Kosmos. Karl Löwith contra Martin Heidegger. In: Dietrich Papenfuss u. Otto Pöggeler (Hrsg.): Zur philosophischen Aktualität Heideggers. Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 24.-28. April 1989 in Bonn-Bad Godesberg. 3 Bde. Frankfurt am Main 1991/92, Bd. 2, S. 87-99.
- Coriando, Paoloa-Ludovica: Die „formale Anzeige“ und das Ereignis. Vorbereitende Überlegungen zum Eigenscharakter seinsgeschichtlicher Begrifflichkeit mit einem Ausblick auf den Unterschied von Dichten und Denken. In: Heidegger-Studien 14 (1998), S. 27-43.
- Cristin, Renato (Hrsg.): Edmund Husserl und Martin Heidegger: Phänomenologie (1927). Berlin 1999.
- Dilthey, Wilhelm: Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und ihrer Geschichte. Leipzig/Berlin 1922.
- Elders, Leo: Aristotele’s Theology. Assen 1972.
- Elm, Ralf: Klugheit und Erfahrung bei Aristoteles. Paderborn 1996.
- Fellmann, Ferdinand: Wissenschaft als Beschreibung. In: Archiv für Begriffsgeschichte 18 (1974), S. 227-261.
- Figal, Günter: Das Eine, wenn es ist, ist Zeitlichkeit. „Einheit“ im Denken Martin Heideggers. In: Karen Gloy u. Enno Rudolph (Hrsg.): Einheit als Grundfrage der Philosophie. Darmstadt 1985, S. 338-354.
- Figal, Günter: Heidegger zur Einführung. Hamburg 1992.
- Figal, Günter: Lebensverstricktheit und Abstandnahme. „Verhalten zu sich“ im Anschluß an Heidegger, Kierkegaard und Hegel. Tübingen 2001.
- Figal, Günter: Martin Heidegger – Phänomenologie der Freiheit. Frankfurt am Main 1988.
- Figal, Günter: Verstehen als geschichtliche Phronesis. In: Intern. Zschr. für Philos. 1 (1992), S. 24-37.
- Figal, Günter: Vollzugssinn und Faktizität. In: ders.: Der Sinn des Verstehens. Stuttgart 1996, S. 32-44.
- Figal, Günter: Wie zu verstehen ist. Zur Konzeption des Hermeneutischen in *Sein und Zeit*. In: Helmuth Vetter (Hrsg.): Siebzig Jahre *Sein und Zeit*. Wiener Tagungen zur Phänomenologie. Frankfurt am Main 1999, S. 44-57.
- Fink, Eugen: Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik. In: ders.: Studien zur Phänomenologie. Den Haag 1966, S. 79-156.
- Gadamer, Hans-Georg: Heideggers Wege. Studien zum Spätwerk. Tübingen 1983.

- Gadamer, Hans-Georg: Praktisches Wissen. In: ders.: Gesammelte Werke Bd. 5. Tübingen 1988, S. 230-248.
- Gadamer, Hans-Georg: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen ^{6}1990 (= Gesammelte Werke Bd. 1: Hermeneutik 1).
- Gander, Hans-Helmuth: Selbstverständnis und Lebenswelt. Grundzüge der phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger. Frankfurt am Main 2001.
- Gethmann, Carl Friedrich: Philosophie als Vollzug und Begriff. Heideggers Identitätsphilosophie des Lebens in der Vorlesung vom Wintersemester 1921/22 und ihr Verhältnis zu „Sein und Zeit“. In: Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften Bd. 4 (1986/87), S. 27-53.
- Gethmann, Carl Friedrich: Verstehen und Auslegung. Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers. Bonn 1974.
- Gethmann, Carl Friedrich: Heidegger und die Phänomenologie. In: ders.: Dasein: Erkennen und Handeln. Heidegger im phänomenologischen Kontext. Berlin 1993, S. 3-48.
- Gethmann, Carl Friedrich: Der existenziale Begriff der Wissenschaft. Zu *Sein und Zeit*, § 69 b. In: ders.: Dasein: Erkennen und Handeln. Heidegger im phänomenologischen Kontext. Berlin 1993, S. 169-206
- Greve, Wilfried: Kierkegaards maieutische Ethik. Von „Entweder/ Oder“ zu den „Stadien“. Frankfurt am Main 1990.
- Grondin, Jean: Die Hermeneutik der Faktizität als ontologische Destruktion und Ideologiekritik. In: Dietrich Papenfuss u. Otto Pöggeler (Hrsg.): Zur philosophischen Aktualität Heideggers. Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 24.-28. April 1989 in Bonn-Bad Godesberg. 3 Bde. Frankfurt am Main 1991/92, Bd. 2, S. 163-178.
- Grondin, Jean: Die Wiedererweckung der Seinsfrage auf dem Weg einer phänomenologisch-hermeneutischen Destruktion (§§ 1-8). In: Thomas Rentsch (Hrsg.): Martin Heidegger: *Sein und Zeit*. Berlin 2001, S. 1-27.
- Hagemann, Tim: Reden und Existieren. Kierkegaards antipersuasive Rhetorik. Berlin/ Wien 2001.
- Held, Klaus: Edmund Husserl. In: Otfried Höffe (Hrsg.): Klassiker der Philosophie. Bd. 2: Von Immanuel Kant bis Jean-Paul Sartre. 2., verbesserte Aufl. München 1985, S. 428-447.

- Held, Klaus: Heidegöffeger und das Prinzip der Phänomenologie. In: Heidegger und die praktische Philosophie. Hrsg. v. Annemarie Gethmann-Siefert u. Otto Pöggeler. Frankfurt a.M. 1988, S. 111-139.
- Held, Klaus: Husserls Rückgang auf das phainomenon und die geschichtliche Stellung der Phänomenologie. In: Phänomenologische Forschungen 10 (1980), S. 89-145
- Herrmann, Friedrich-Wilhelm von: Der Begriff der Phänomenologie bei Husserl und Heidegger. Frankfurt am Main 1981.
- Herrmann, Friedrich-Wilhelm von: Husserl und Descartes. In: Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch Bd. 23 (1997), S. 45-72.
- Höffe, Otfried: Praktische Philosophie. Das Modell des Aristoteles. München/Salzburg 1970.
- Horkheimer, Max: Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. Frankfurt am Main 1976.
- Hügli, Anton u. Byung Chul Han: Heideggers Todesanalyse. In: Thomas Rentsch (Hrsg.): Martin Heidegger: Sein und Zeit. Berlin 2001, S. 133-148.
- Husserl, Edmund: Huserliana. Edmund Husserl. Gesammelte Werke. Bd. 1ff. Den Haag 1950ff.
- Husserl, Edmund: Philosophie als strenge Wissenschaft. In: Logos I (1910/11), S. 289-341.
- Imdahl, Georg: „Formale Anzeige“ bei Heidegger. In: Archiv für Begriffsgeschichte 37 (1994), S. 306-332.
- Janssen, Paul: Edmund Husserl. Freiburg/ München 1976.
- Kaulbach, Friedrich: Philosophie der Beschreibung. Köln / Graz 1968.
- Kisiel, Theodore J. u. Joachim W. Storck (Hrsg.): Martin Heidegger und die Anfänge der „Deutschen Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte“. Eine Dokumentation. In: Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften Bd. 8 (1992/93), S. 181-225.
- Kisiel, Theodore J.: Das Kriegsnotsemester 1919: Heideggers Durchbruch zur hermeneutischen Phänomenologie. In: Philosophisches Jahrbuch 99 (1992), S. 105-122.
- Kisiel, Theodore J.: The Missing Link in the Early Heidegger. In: Josef J. Kockelmans (Hrsg.): Hermeneutic Phenomenology: Lectures and Essays. Washington D.C. 1988, S. 1-40.
- Kisiel, Theodore J.: The Genesis of Heidegger‘s *Being and Time*. Berkeley, Los Angeles, London 1993.

- Kovacs, Georg: Philosophy as Primordial Science. In: Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought. Hrsg. v. Theodore Kisiel u. John van Buren. New York 1994, S. 115-134.
- Kunz, Hans: Die Bedeutung der Daseinsanalytik Martin Heideggers für die Psychologie und die philosophische Anthropologie. In: Martin Heideggers Einfluß auf die Wissenschaften. Hrsg. von Carlos Astrada. Bern 1949, S. 33-57.
- Landgrebe, Ludwig: Husserls Abschied vom Cartesianismus. In: ders.: Der Weg der Phänomenologie, S. 163-203.
- Landgrebe, Ludwig: Husserls Phänomenologie und die Motive zu ihrer Umbildung. In: ders.: Phänomenologie und Metaphysik. Hamburg 1949, S. 56-100.
- Landgrebe, Ludwig: Welt als phänomenologisches Problem. In: ders.: Der Weg der Phänomenologie, S. 41-62.
- Langenscheidts Großes Schulwörterbuch Lateinisch-Deutsch. Erweiterte Neuausgabe. Berlin/ München/ Wien/ Zürich 1983.
- Löwith, Karl: Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen. München 1928.
- Luckner, Andreas: Martin Heidegger: „Sein und Zeit“. Ein einführender Kommentar. Paderborn 1997.
- Merker, Barbara: Die Sorge als Sein des Daseins (§§ 39-44). In: Thomas Rentsch (Hrsg.): Martin Heidegger: *Sein und Zeit*. Berlin 2001, S. 117-132.
- Merker, Barbara: Selbsttäuschung und Selbsterkenntnis. Zu Heideggers Transformation der Philosophie Husserls. Frankfurt a.M. 1980
- Merleau-Ponty, Maurice: Phänomenologie der Wahrnehmung. Berlin 1966 (frz. 1945).
- Monan, J. D: Moral Knowledge and its Methodology in Aristotle. Oxford 1968
- Müller-Lauter, Wolfgang: Möglichkeit und Wirklichkeit bei Martin Heidegger. Berlin 1960.
- Orth, Ernst Wolfgang: Beschreibung in der Phänomenologie Edmund Husserls. In: Phänomenologische Forschungen 24/25 (1991), S. 8-45.
- Riedel, Manfred u. Hanspeter Padrutt u. Harald Seubert (Hrsg.): Zwischen Philosophie, Medizin und Psychologie. Heidegger im Dialog mit Medard Boss. Köln 2003.
- Riedel, Manfred: Heidegger und der hermeneutische Weg zur praktischen Philosophie. In: ders.: Für eine zweite Philosophie. Vorträge und Abhandlungen. Frankfurt am Main 1988, S. 177-185.

- Rodríguez, Ramón: Heideggers Auffassung der Intentionalität und die Phänomenologie der *Logischen Untersuchungen*. In: Phänomenologische Forschungen N.F. 2 (1997), 2. Halbbd., S. 223-244.
- Schmidt, Ernst A.: Sind die Aristotelischen Ethiken praktizierte phronesis? In: Phil. Rundschau 17 (1970), S. 249-265.
- Sheehan, Thomas: Heidegger's Early Years: Fragments for a Philosophical Biography. In: ders. (Hrsg.): Heidegger: The Man and the Thinker. Chicago 1981, S. 3-19.
- Steinmann, Michael: „Die echte Ferne des Ursprungs". Martin Heideggers Konzeption der Philosophie zur Zeit der frühen Freiburger Vorlesungen. In: Denkwege. Hrsg. v. Dietmar Koch u. Damir Barbaric. Bd. 2, Tübingen 2001, S. 77-105.
- Ströker, Elisabeth: Einl. zu: Edmund Husserl: Fünfte Logische Untersuchung. Hamburg 1975.
- Ströker, Elisabeth: Husserls transzendentale Phänomenologie. Frankfurt a.M. 1987.
- Ströker, Elisabeth: Phänomenologie und Psychologie. Die Frage ihrer Beziehung bei Husserl. In: dies.: Phänomenologische Studien. Frankfurt a.M. 1987, S. 94-114.
- Taminiaux, Jacques: Praxis and Poiesis in Fundamental Ontology. In: Research in Phenomenology 17 (1987), S. 137-169.
- Theunissen, Michael: Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart. Berlin 1965.
- Theunissen, Michael: Intentionaler Gegenstand und ontologische Differenz. Ansätze zur Fragestellung Heideggers in der Phänomenologie Husserls. In: Philos. Jahrb. 70 (1962/63), S. 344-362.
- Tugendhat, Ernst: Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger. Berlin 1967.
- Tugendhat, Ernst: Schwierigkeiten in Heideggers Umweltanalyse. In: ders.: Aufsätze 1992-2000. Frankfurt am Main 2001, S. 109-137.
- Tugendhat, Ernst: Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen. Frankfurt am Main 1979.
- Vetter, Helmuth: Phänomenologische, hermeneutische und (neo)strukturalistische Freudlektüre. In: Helmuth Vetter u. Ludwig Nagl: (Hrsg.): Die Philosophen und Freud. Eine offene Debatte. Wien/ München 1988, S. 9-23.
- Volpi, Franco: Der Status der Existenzialen Analytik (§§ 9-13). In: Thomas Rentsch (Hrsg.): Martin Heidegger: *Sein und Zeit*. Berlin 2001, S. 29-50.
- Volpi, Franco: Sein und Zeit: Homologien zur „Nikomachischen Ethik". In: Philosophisches Jahrbuch 36 (1989), S. 225-240.

- Wundt, Wilhelm: Grundzüge der physiologischen Psychologie. 3 Bde. Sechste, umgearbeitete Auflage Leipzig 1908.